شرح تجرید

۲۵۵

۶۳۱۷۸
ثبت شد

2

۹۳
ت ۷۰

هو س علی اکبر نجفی زاده
س محسن طاهرزاده

لو لم يتحقق قبل الفعل لكان تكليف الكافر بالايمان تكليف غير القادر
وتكليف غير القادر وان كان جايزا عند الاشاعرة لكنه غير واقع
بالاتفاق كما قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والثاني انها
ان القدرة يزيلها كونها محتاجا اليها في الفعل والفعل عند الحصول
لا يحتاج الى القدرة والجواب عن الثاني ان حصول الفعل لا ينافي
الاحتياج الى القدرة التي هي علته لان حصول المعلول لا ينافي
الاحتياج الى علته وقد اجيب عن الاول بان تكليف الكافر
في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال واورد عليه بانه ان استمر الكفر
في ثاني الحال فلا قدرة فيه على الايمان وان تبدل بالايمان لم يكن
مكلفا فيه لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل فيلزم التكليف
والقدرة التي هي شرطه ويمكن دفع هذا الايراد بان حق ان التكليف
لا يتعلق الا بما هو مقدور على تقدير وجوده واللازم منه ان يكون المكلف
به مقدورا في اي زمان وجد ولا يشترط كون القدرة مجامعة للتكليف
على ان التكليف بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان حاصلا بتحصيل
اخر لا بذلك التحصيل ثم جاز ان يستمر التكليف حال القدرة لا يقال
ان التكليف الفعلي حال الفعل بتحصيل ذلك الفعل الحاصل بذلك
التحصيل وان لم يكن محالا لكنه لا طائل تحته لانا نقول لعله فائدة

شرح تجريد ٣٨

سبب لذلك التحصيل فانه اثره لا يلي فينتفي فائدة التكليف على هذا التقدير
وهو الابتلاء لانه يتصور عند التردد في الفعل وتركه اما عند تحقق الفعل
فلا لانا نقول الابتلاء انما يكون فائدة حدوث التكليف لا فائدة استمراره
والحق ان النزاع المذكور لفظي فانه ان اريد بالقدرة القوة التي
هي مبدأ التاثير سواء كان مع جميع شرائط التاثير في الفعل اولا
كان متحققا قبل الفعل ومعه وان اريد بها القوة التي تكون مع جميع
شرائط التاثير والكسب لم يتحقق الا مع الفعل وان اريد بها القوة
التي تصير مؤثرة معها عدم تحقق جميع شرائط التاثير والكسب لم
يتحقق الا قبل الفعل والى الثالث ايضا ذهب بعض كما يعلم من عبارة
بعض وايضا كان الدليل الثالث دالا على تحقق ذلك المذهب فان
قيل لعل المصنف ذهب الى اختيار قول الثالث ولهذا قال ويمكن اجتماع
القدرة على المستقبل مع العدم في الحال في جواب من قال شرط القدرة
انتفاء شرائط التاثير ففي حال العدم تحقق شرائط التاثير في العدم
وفي حال الوجود تحقق شرائط التاثير في الوجود فلا تحقق القدرة في
حال العدم ولا في حال الوجود قلنا لا يساعد هذا التوجيه قوله ويمكن له
ولا دخل في توجيه ان لو هذا الجواب قول من قال القدرة لا تتحقق
في حال العدم قبل الفعل لان القدرة على الفعل المستقبل متحققة

الحال مع عدم الفعل في الحال فهذا رد على الاشعرية في قولهم ان الفاعل
لا يقدر على الفعل قبل وجوده قوله وانتفاء الفعل ليس انتفاء فعل
الضد قد اشار الى انه ليس شرطا لكون انتفاء الفعل متعلق القدرة
كونه فعل الضد فان انتفاء الفعل يصح ان يكون متعلقا للقدرة و
تحقق العدم قبل القدرة لا ينافيه اذ يمكن للقادر ان لا يفعل فيستمر
العدم وان يفعل فلا يستمر ويكفي في العدم الاصلي استمرارا زمانيا في
تعلق القدرة بابقائه ايضا ويكفي في كونه طرف النقيض اثرا معتبرا للاستطاعة
ان القادر لو شاء لم يفعل فان انتفاء الفعل ليس فعل الضد
الذي هو العدم ففي هذه العبارة اشارة الى رد الدليل المذكور
في الشرح قوله اي قدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات اقول
لا خفاء في ان امكان الصدور عن الغير بالارادة علة للمقدورية
اذ الشيء ما لم يتصف بامكان الصدور عن الغير بالارادة
لم يتصف بالمقدورية وكل ما له امكان الصدور عن الغير له
امكان الصدور عن الواجب تعالى سواء كان الصدور بالواسطة
او بلا واسطة فقدرة الواجب متعلقة بجميع ما له امكان الصدور
عن الغير فمن لم يجوز كون الممكن فاعلا مستقلا لان الممكن باعتبار انه
لا اثر المحض وما كان كذلك لا يصح ان يصير موجدا لكونه عنده وقوع

جميع الممكنات بايجاد الواجب تعالى وقدرته ومن جوز كون المحرك
للاجسام حجرا ان يوجد الواجب تعالى حركات الاجسام فمن قدرة ان
القادر على ايجاد المحرك قادر على ايجاد الحركات والحاصل ان
قدرة الواجب المقرونة بجميع شرائط التاثير لا يتعلق الا بالممكنات
التي لها امكان الوقوع بالنظر الى علمه بالنظام الاعلى بلا واسطة
كما ذهب اليه البعض او مطلقا مع الاتفاق في ان صدور غير الحركات
من الحجر انما هو من الواجب تعالى واما قدرته على الاطلاق فهي متعلقة
بجميع ما هو ممكن الصدور عن الغير قوله لا نسلم ان الامكان علة المقدورية
اقول لان الامكان علة الحاجة الى المؤثر والتاثير لا امكان له في
صورة الايجاب بالمعنى المذكور سابقا باتفاق المليين فثبت بذلك
كون الامكان علة للحاجة الى المؤثر القادر قوله ولو سلم اه اقول لما
كان مقدور المقدور للشيء مقدورا له وجب انتهاء جميع المقدورات
الى الواجب بالذات فثبت شمول قدرته لجميع المقدورات
قوله فان المعتزلة القائلين اقول المعتزلة لم ينفوا امكان تعلق
قدرة الواجب تعالى بافعال العباد بالنظر الى مجرد ذاته بل انما ينفون
تعلق الارادة بايجاد الافعال كما يعلم من التامل في ادلتهم قوله هذا
الاستدلال بناء الخ اقول لا يخفى عليك انه لا فرق بين المذهبين

في ورود المنع انما الفرق في دفعه فان الاشعرية لما اعتقدوا ان ليس
التاثير ثابتا للغير واجب الوجود دفعوا المنع بكون كل ممكن مقدورا
للواجب تعالى بانه يلزم من كونه غير مقدور له عدم امكان صدوره
عن الغير فان كل ما يمكن صدوره عن الغير فانما يصدر عن الواجب
بالذات واما على مذهب المعتزلة فدفع المنع المذكور بان ليس
كل ما يمكن صدوره عن الغير انما يمكن صدوره عن الواجب تعالى الا
باعتبار كونه فاعلا اي بدون اعتبار كونه مريدا او عالما بنظام
الخير اي لا يلزم من كون الشيء ممكن الصدور عن الغير كونه متعلقا
لقدرة الواجب المستجمعة لجميع شرائط التاثير قوله فعلى قاعدة الاعتزال
لا اه اقول على قاعدتهم لا يلزم الا جواز ان يكون [illegible]
خصوصية بعض المقدورات الممكنة مانعة عن تعلق القدرة التامة
لجميع شرائط التاثير بل عن تعلق الارادة فجواز ان يكون الخصوصية
مانعة عن تعلق مطلق القدرة ممنوع لان لو اراد ما له تلك الخصوصية
لم يقع بقدرته قوله وعلى قانون الحكمة اقول على قانون الحكمة لا يمكن
ان يوجد ويؤثر الا واجب الوجود بالذات وكل ما كان له
امكان قبول الوجود فانما يوجد من الواجب الوجود بالذات
الذي هو باعتبار ذاته موجود فان الممكن الذي ليس له في حد ذاته

وجوده عندهم اتصافه بالايجاد ونعم قبول الوجود وقبول الحركات
يتحققان عندهم في الممكنات يدل على ذلك ما نقل ... عن اعتبار
قوله جاز ان تستعد المادة لهذا الا يوجب تجويز صدوره عن غير
الواجب تعالى قوله وعلى التقديرين لا يكون الخ لا يخفى ان المدعى ان
نسبة الذات مع قطع اعتبار كونه عين العلم والارادة الى جميع الممكنات
الى كما امكان صدوره عن الواجب على السواء وان نسبة الذات
من حيث هو بدون اعتبار كونه عين العلم والارادة بالنسبة
الى جميع الممكنات التي كما امكان صدوره عن الغير على السواء
ولا خفاء في صدق هذين الحكمين قوله اعظمها الثنوية اي شبهة
الثنوية هي ان الله تعالى خير محض فلا يمكن ان يوجد الشر ولا بد
للشر الواقع من امر يقتضيه ودفعها بان في الاشياء على خمسة احتمالات
احدها الشيء الذي لا خير فيه اصلا وثانيها الشيء الذي لا شر فيه
اصلا وثالثها الذي يتساوى فيه الخير والشر ورابعها ما يكون خيريته
غالبا وخامسها ما يكون فيه غلبة الشر وذات الواجب بالذات تام علم
ان يصير مبدا الشر وجب ان لا يصدر عنه الاقسام الثلاثة
المذكورة اي القسم الثالث الذي ليس فيه الشرية والقسم الرابع
الذي خيريته غالب لان ترك خير الكثير لاجل الشر القليل شر

بل

كثير فقول الثنوية من ان الله تعالى لا يصير مبدأ لما فيه شر يلزم ان لا يكون
مبدا الاشياء خيريتها غالبا وقد تفاخر ارسطو الملقب بالمعلم الاول
بذلك الكلام في دفع شبهة الثنوية قوله وكانهم ارادوا الخ ومعنى جوابهم
مرادهم بالظلمة هو العدم والامكان قوله والمجوس منهم ... المجوسي
ان ايجاد امر فيه شر قليل انما الشر منه فيه وان اوجد امرا
وكمين جبلة الشر انما يصدر عن اهرمن قوله والجواب منع قولهم الواحد
لا يكون خيرا الا خيرا اللهم الا ان يراد من قولهم خيرا ما يكون خيرا
محضا ومن قولهم شرا ما يكون شرا محضا ولهذا احملها البعض على الوجود
الذي هو خير محض والعدم الذي هو شر محض ويرادهما فاعل الخير
والحاصل ان شبهتهم ما ذكر ودفعها انما يظهر بما سبق قوله والاحكام
اي احكام افعال الواجب تعالى فيكون انها خالية عن وجوه الخلل و
النقصان وتشتمل على حكم ومصالح قوله الدليل على تقدم علمه بالافعال
ثم هو استدل على علمه بذاته قوله والتجرد اي تجرد الواجب وهو على
المشهور كونه غير جسم وغير جسماني وعند التحقيق كونه غير محتاج الى
الارتباط بالغير بل كونه محض الوجود والحقيقة المنزه عن الماهية والاعراض
يدل على علمه تعالى بذاته اولا وهو استدل على علمه تعالى بما عداه وهذا
هذا الدليل تام لا خفية ان الكنت الشوق فانه لا يظهر الا

لا يدل الذائق والذوق قوله وكشفا وكل شيء اليه هذا الدليل يدل على
انما يدل على شمول علمه تعالى لجميع الموجودات كلية او جزئية بعد تمهيد
الدليل اخره انه تعالى عالم بذاته وهذا يمكن حمل قوله الاخير عالم
اي الاخير انما يدل على عموم العلم لكن فيه حرف غير المتبادر ويمكن
ان يحمل هذا القول على دليل آخر هو لان على اصل العلم وعمومه
اصطلاحا انه تعالى لما كان مبدأ لجميع الموجودات التي منها
العقلاء وهو انها بلا شبهة كان عالما بذاته بالضرورة لكونه العاقل
اشرف الكمال من وجه كونه تعالى عالما بذاته ومبدأ لجميع الموجودات
علم كونه تعالى عالما بجميع الموجودات معقولة كانت او محسوسة كلية او جزئية
ويمكن ان يثبت بهذا الدليل العلم مطلقا ثم يثبت العلم بذاته تعالى حيث
العلم بجميع الموجودات وانما كان قوله انه تعالى لما كان مبدأ لجميع الموجودات
التي منها الصور العلمية كان مبدأ لفيضان العلوم على العقلاء وكان يفيض
العلوم ومبدأها فكان العالم بذاته ثم باحد من الوجهين المذكورين يثبت بالضرورة
انه تعالى عالم بجميع الموجودات قوله اتفق جمهور العقلاء انما قال ذلك
لان بعضهم نفوا العلم وظني انه لم ينف احد من العقلاء علم الواجب
بالذات به ذاته تعالى بل البعض انما نفوا العلم التفصيلي قبل ايجاد
الاشياء في الاعيان ظنا منهم ان هذا هو العلم كما لا يدل عليه

الدليل

الدليل الذي استدل به ذلك البعض الذي نفوا العلم بذاته تعالى انما نفوا
العلم الزائد على الذات كما يشعر به دليلهم قوله وجاز ان يكون وقته
ما هو الكل اي جاز عند المنافي في اول نظره والاولى ان يقول
وجوزه والحاصل ان نظام الموجودات على وجه لم يمكن ان يوجد
احسن منه وعبارته توهم خلاف ذلك كما ذهب اليه الشاعر قوله و
خفاء الضروري على بعض العقلاء جائز هذا اشارة الى ان بعض
العقلاء نفوا العلم وقد عرفت ما فيه قوله وقد يتمسك في كونه عالما
بالادلة السمعية الخ اي لعلهم تمسكوا في عموم العلم وشموله لجميع الموجودات
كلية كانت او جزئية بالادلة السمعية ومع ذلك لا يرد ما اورد عليه قوله و
ان لم يخطر بالبال لكونه المرسل عالما ان اراد بالخطور الخطور التفصيلي
فيكون الالتفات بها يستفاد من الشرع لا اصل العلم وان اراد
بالخطور حصول العلم بان لا يكون معلوما الا بالشرع فيرد عليه ما اورد
عليه الشارح بقوله لان هذا مكابرة والاولى ان يحمل كلامهم
على ان شمول العلم والقدرة لجميع الممكنات يمكن اثباتها بالشرع
وايضا يمكن ان يقال انه اراد من تمسك في كونه تعالى عالما بالادلة السمعية
في العلم المتقدم على ايجاد الممكنات في الاعيان فحينئذ لا يرد ايضا الايراد
المذكور قوله وكل مجرد عاقل حاصل كلامهم هنا ان المانع التعقل

انما هو المادة وعلايقها قال بهمنيار كما ان المحسوس بالحس يحصل ولما كان وجود
المحسوس والمعقول في حد ذاته وجوده لمدركه وكان وجوده لمدركه
نفس محسوسيته ومعقوليته لم يصح ان يكون وجوده لغيره ومدركا ذاته
ومدرك ذاته يجب ان يكون نفس وجوده ادراكه بذاته وكل ما وجوده
لذاته فهو مدرك ذاته اذ ليس وجوده الا كونه مدركا فالامور التي تدرك
ذواتها لا يصح ان يلزم مقارنة المادة والا لكان وجودها لغيرها واما
الامور المجردة عن المادة فانها يجب ان تدرك ذواتها والا لكان
وجودها لغيرها وكل ما هو محجوب عن ذاته فلمقارنته للمادة غير مدرك
ذاته ويشهد بهذا ان القوى الحسية كالبصر واللمس والذوق لا تدرك
ذواتها ثم قال في الفصل الذي في بيان العقل والمعقول بعبارة اخرى
قد علمت ان معقولية الشيء هو وجوده لشيء من حيث هو معقول
واحد فاذا كان وجوده لغيره كان معقولا له واذا كان وجوده
لذاته فهو معقول ذاته واقوى الموجودات هو الموجود المستغني
عن المادة واضعف الموجودات ما حقيقته القوة وهذا هو الهيولى
فان وجوده اقوى الموجودات فهو اقوى في باب المعقولية اقول
قوله واضعف الموجودات الى قوله فهو ما حقيقته القوة اشارة
الى ان الهيولى غير عالمة بذاتها فان العلم ليس الا الظهور والانكشاف

وليس

وليس للهيولى وجود بالفعل في حد ذاتها فليس لها ظهور وانكشاف لذاتها اذ
الظهور والانكشاف ليس الا الوجود وبذلك يندفع اعتراض الاشراقيين
على قول المشائيين ان التعقل حضور الماهية المجردة عن العلائق
المادية لنفس المجرد القائم بذاته وهو حاصل في شان المجرد لان ذاته غير
غايبة عن ذاته فيكون عالما بذاته وهو انه لو كفى في كون الشيء شاعرا بنفسه
مجردا عن الهيولى لكانت الهيولى التي يثبتونها شاعرة بنفسها اذ ليس
ماهيته لغيرها بل ماهيتها انما هي مجردة عن الهيولى الاخرى اذ لا هيولى
للهيولى وهي لا تغيب عن نفسها ان عني بالغيبة الواقعة في تفسيرهم للادراك
بانه عدم الغيبة عن الذات المجردة عن المادة البعد عن الذات
لامتناع بعد الشيء عن نفسه وان عني بعدم الغيبة الشعور كان قولهم
كل مجرد غير غايب عن ذاته تم ولم يصح جعله دليلا على كون المجرد عالما
بنفسه لانه تعليل الشيء بنفسه ودفع هذا الاعتراض بان يقال لم يجعل
مجرد التجرد عن الهيولى دليلا على العلم بل جعل تجرد الموجود بالفعل في
حد ذاته عن الهيولى دليلا على العلم فاندفع النقض بالهيولى فان
الوجود هو الظهور او مستلزم له فالموجود بالفعل الذي هو موجود
لنفسه اي غير قائم بالغير لنفسه ونظير هذا ما قال الاشراقيون من
ان النور المجرد عالم بذاته لانه نور بنفسه وظاهر لنفسه وكل ما هو عالم

بذاته فهو مجرد فهاتان القضيتان تنازلتان منزلة قول المشائين
ان كل عالم بذاته فهو مجرد وكل مجرد فهو عالم بذاته ثم قال وقد عرفت
ان الموجود المجرد عن المادة فهو غير محتجب عن ذاته فنفس وجوده له
معقوليته لذاته وعقله لذاته فوجوده له دون عقل عاقل ومعقول
وبيان ذلك انك قد عرفت ان المعقول هو المجرد عن المادة
وعلى ما يقتضيه انه ليس ينعكس الموجبة الكلية موجبة كلية حتى يكون كل ما هو
مجرد عن المادة فهو معقول لكن المجرد عن المادة اما ان يصح ان
يعقل او لا يصح ان يعقل وقد تحقق ان لا يصح ان يعقل فان كل
موجود يمكن ان يعقل فاذا انما يصح ان يعقل ما بان لا يتغير فيه
شيء حتى يصير معقولا كالحال في المعقولات بالقوة التي تحتاج
الى تجريد وتجريد ما عن المادة حتى يصير معقولا لكن هذا الحكم لا يصح في المجرد
بالفعل لا يحتاج الى ان يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل فهو اذن
معقول بالفعل فهو عاقل لذاته فانه ان لم يكن عاقلا لذاته لكان
معقولا بالقوة وقد فرضناه معقولا بالفعل هذا خلف انتهى اقول
يمكن الاستدلال على ان كل مجرد عالم بان نفوسنا الانسانية المجردة
عالمة ومنشاء عالميتها ليس الا التجرد وبالجملة حكم الحكماء بان كل مجرد
عاقل وكل معقول مجرد انما نشا من تفتيش عن احوال النفوس المجردة الانسانية

وادور لكافة

وادور الكافة فيه وقد يستدل على اثبات علم الباري سبحانه وتعالى بان
العلم كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود وكل ما هو كذلك فهو لا يمتنع
على الواجب لذاته فهو حاصل له بالفعل اذ هو كامل باعتبار ذاته
والثاني انه عالم بذاته لا يخفى ما في حمل عبارة المصنف على هذا
الوجه والاولى ان يحمل عبارته على احد من المعاني الثلثة المذكورة
اما الاول فلانه العلامة قرر هذا الدليل على النهج الذي في المواقف
وشرحه وهو انه تعقل ذاته فاذا عقل ذاته عقل ما عداه اما الاول
فلان العقل حضور الماهية المجردة عن العلائق المادية للشيء المجرد القائم
بذاته وهو حاصل في شانه لان ذاته مجرد غير غائبة عن ذاته فيكون
عالما بذاته واما الثاني فلان ذاته مبدأ لما سواه والعلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول فيحتمل ان تكون عبارته اشارة الى ما ذكره اورد عليه جميع
الانظار التي ذكرها صاحب المواقف فضلا عن اندفاع النظر الاول
اذ لا يخفى ان حقيقة العلم اما حضور المعلوم عند العالم او ما هو لازم
له وعلى التقديرين يندفع المنع الاول والمقصود لكل منهما حاصل
ويرد عليه انا لا نم وقد عرفت ان هذا المنع مندفع بان
العلم اما الحضور المذكور او امر لازم له كما لا يخفى وعلى التقديرين لم يتوجه
المنع نعم هذا المنع انما يتوجه على عبارة صاحب المواقف لان

لان كنه العلم عبارة عما ذكره او عما هو لازم له لا يلزم منه بيانا لخلاف
عبارة الشارح فان كنه العلم عبارة عما ذكره او عما لازم له بديهي
ولا خفاء فيه ودفعه عن عبارة تمام الاشارة اليه عن انه لما كان
نفس الانسان عالما بالمعاني الكلية وذاته بذاته يجد سواء ذلك
ان التعقل عبارة عما ذكره او عما يلزم ذلك والحق هو الشارح
وبذلك تحصيل المقصود كما مر ثم لا نجوز ان نشترط فيه عدم جواز
اشتراط التغاير بالذات بين العالم والمعلوم في العلم بعلم من علم
الانسان بنفسه واما كون الحواس غير عالمة بانفسها فهو انما يكون
لاجل كونها غير مجردة لا لاجل الاشتراط المذكور كما لا يخفى والاولى
في هذا المنع على تقرير الشارح ان يستغنى عن عدم الغيبة المشتمل عليه
لان ذاته غير غايب عن ذاته فيقال ان اريد بعدم الغيبة
عدم البعد لمجرده لا يلزم العلم كما في صورة الحواس وغيرها من الامور
التي لا تتصف بالعالمية وان اريد به الشعور والانكشاف فهو
ثم لانه غير بين ولا مبين عن ذلك الدليل على تقرير الشارح يوجب
يعني التجرد والاستقلال في الوجود في هذا الدليل كما هو مذكور في المواقف
وح لاجل اندفاع المنع الثاني يحتاج الى التتمة المذكورة في عدم كون العلم
مشروطا بتغاير العلم والمعلوم بالذات واما حال الحواس فقد عرفتها

بما مر واما ان العلم بالعلة يوجب [illegible] اقول خلاصة الدليل الاخير
ان الواجب الوجود في اعلى مراتب التجرد فيكون عالما بذاته وذاته علة
فاعلية لجميع الممكنات اما بغير واسطة او بواسطة هي منه فيكون عالما بجميع
الموجودات كما قال الله تعالى الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير
فان الحكم بان الفاعل العالم بذاته عالم بما صدر عنه بديهي وليعلم
الواجب الوجود علمين احدهما علم كمالي اجمالي وهو عين ذاته تعالى
وهو كونه باعتبار ذاته بحيث يصير منشأ الانكشاف جميع الموجودات
قال بهمنيار بيان ذلك ان حقيقته يصدر عنها مفصل المعقولات
كما ان المعقول البسيط عندنا علة للمعقولات المفصلة وذلك المعقول
البسيط عندنا موجود في عقولنا وهناك نفس وجوده ومعنى المعقول
البسيط هو انه كما يكون بينك وبين انسان مناظرة فاذا القى الكلام
خطر ببالك جوابه ثم تفصله شيئا بعد شيء الا ان [illegible] كما عند
بل ما عنده [illegible] بتجريده الاتم في الشهود العلمي الكمالي كان ذاته تعالى
عالما بذاته وبجميع الممكنات وعلما ومعلوما والتغاير بين هذه المعاني
انما هو بالاعتبار ولهذا اشار الفارابي في الفصول حيث قال الوجوب
الوجود سبب لكل فيض وهو ظاهر فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر
ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته [illegible]

علما بالكل كثرة بعد ذاته وتجدد الكل بالنسبة اليه ذاته هو الكل في وحدة
وثانيهما علم تفصيلي هو غير ما وجد في الخارج والمدرك في مراتبه اربع
احدها ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل في الشريعة وبالعقل الكل عند
الصوفية وبالعقول عند الحكماء فالعلم الذي هو اول المخلوقات
حاضر بذاته مع ما هو مكنون فيه عند الواجب تعالى فهو علم تفصيلي بالنسبة
الى العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته واجمالي بالنسبة الى باقي المراتب
الذي بعد هذه المرتبة وثانيها ما يعبر عنه في الشريعة باللوح المحفوظ
وبالنفس الكل عند الصوفية وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء
فاللوح المحفوظ حاضر بذاته مع ما ينتقش فيه من صور الكليات عند
الواجب الوجود فهو علم تفصيلي بالنسبة الى المرتبتين اللتين فوقهما
وثالثها كتاب المحو والاثبات وهو القوى الجسمانية التي ينتقش فيها
صور الجزئيات المادية وهي النفوس المنطبعة في الاجسام العلوية و
السفلية فهذه القوى مع ما فيها من النقوش حاضرة بذواتها عند
واجب الوجود تعالى ورابعها الموجودات الخارجية من الاجرام
العلوية والسفلية واحوالها فانها بذواتها حاضرة عند واجب الوجود
تعالى في مرتبة الايجاد والحاصل ان جميع الممكنات سواء كانت كلية او جزئية
وسواء كانت صورا او دراكية او موجودات عينية حاضرة بذواتها

عند

عند واجب الوجود في مرتبة الايجاد فهي علوم باعتبار ومعلومات باعتبار
آخر وعلى التحقيق المذكور يندفع الاشكالات الموردة وعلى القول بان
العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول منها انه لما كان وجود العلة مغايرا
لوجود المعلول اتجه على القول المذكور ان حضورها غير حضور معلولها
فكيف يستلزم حضورها حضور المعلول فهذا الحضور اما بطريق
الارتسام في ذات العلة فيلزم كون ذاته محلا للكثرة وكونه قابلا
وفاعلا لشيء واحد من جهة واحدة وهو باطل او بطريق قيام المعقولات
بذواتها فيلزم المثل الافلاطونية وقد ثبت بطلانه او بطريق آخر
وهو قيامها بامر آخر غير ذات العلة فلا يكون صورا علمية للعلة
لان الصور القائمة بغير الشيء لا يكون علما لذلك الشيء فلو فرض
ان ذلك الامر آلة لادراك العلة كما ان الحواس آلة لادراك
النفس كان الواجب تعالى لذاته محتاجا في ادراك المعلومات الى
الآلة وهو باطل ومنها انه لو كان العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول
لزم ان يكون جميع ايجادات الواجب مسبوقا بالعلم فيلزم التسلسل
اذ لا انتهاء له لان علم المعلول هو غير ذاته تعالى وقد سبق ان حضور العلة
مغاير لحضور معلولها اما اندفاع السؤال الاول فبان تحقق ان
حضور المعلولات الموجودة في الاعيان بطريق قيامها بذواتها

ولا يلزم المثل الافلاطونية كما لا يخفى واما حضور صور الادراكية سواء
كانت صور المحسوسات او كانت صور المعقولات بطريق آخر هو
قيامها باجزاء آخر حاضرة وانها عند الواجب تعم ولا محذور في ذلك
فان مناط الاتصاف بالعلم احد من الامور الثلثة اما العينية واما
القبول واما الحضور ولا محذور في احتياج الواجب بالذات لعلة
معلومة امر غير كماله كحضور الاعراض القائمة باجزاء عنده نعم
واما اندفاع الاشكال الثالث فبان يقال ان اريد بقولكم علمه بالعلة
التامة عين ذاتها انها مستلزم للعلم بالمعلول قبل ايجاد المعلول فان
اريد بالعلم بالمعلول هو العلم المطلق اعم من الاجمالي الذي
هو عين وجود العلة الغير الغائية عن ذاتها والعلم التفصيلي الذي
هو مغاير لذات العلة او العلم الاجمالي لم يلزم حرج عدم العلم
بالمعلول على جميع الايجادات محذور فان القول بان حضور العلة
مغاير لحضور معلولها انما يصح في العلم التفصيلي وان اريد بالعلم
بالمعلول العلم التفصيلي كان ممنوعا وان اريد بذلك القول
لان علمه بالعلة بذاتها مستلزم للعلم بالمعلول سواء كان قبل
الايجاد او معه اختيار كل من علم الاجمالي او التفصيلي في العلم
بالمعلول ولا يلزم ان يكون جميع الايجادات مسبوقا الا بالعلم

الا

الاجمالي فلا محذور وان اريد به ان علمه بالعلة بذاتها مستلزم للعلم التفصيلي
بالمعلول حين الايجاد وكان صحيحا بلا محذور اذ لا يلزم منه سبق العلم
التفصيلي الذي فيه يلزم مغايرة علمه بالمعلول لعلمه على الايجادات واعلم
ان للمتلطفين وهو اساطين الحكمة مذهبا آخر في علم الواجب جملها
انه تع كان ولم يكن معه شيء في الازل ثم صدر عنه الصور العلمية للموجودات
العينية ثم اوجد الموجودات العينية على نهج ما هي في العلم المعدوم وقد
اشار بعضهم في تحصيله مع هذا المذهب بقوله وان كان واجب
الوجود يعقل ذاته فيعقل ايضا لوازم ذاته والا ليس يعقل ذاته
بالتمام واللوازم التي هي معقولاته وان كانت اعراضا موجودة
فليس مما يتصف بها او ينفعل عنها فانما كونه واجبا لوجود بذاته هو
بعينه كونه مبدأ اللوازم اي معقولاته بل ما يصدر عنه انما يصدر عنه بعد
وجوده وجودا تاما وانما يمتنع ان يكون ذاته محلا للاعراض منفعلا عنها
او يستكمل بها او يتصف بها بل كماله في انه بحيث يصدر عنه هذه
اللوازم لا في ان توجد له فاذا وصف بانه يعقل هذه الامور فانه
يوصف به لانه يصدر عنه هذه لا لانه محلها ولوازم ذاته هي صور
معقولاته لا يحل الا ان تلك الصور يصدر عنه فيعقلها بل نفس تلك الصور
لكونها مجردة عن المواد يفيض عنه هي معقولة له نفس وجودها منه

[illegible]

نفس معقوليتها المعقولات اذ ان فعلته فان قيل قد قال بعد هذا الكلام
وليس لجده اى الواجب بحيث يحصل له تلك المعقولات بل لجده
بحيث يصدر عنه تلك المعلومات وليس هو عالم لان له تلك الصور
بل هو عالم لعنه انه يصدر عنه تلك الصور وصور تلك المعلومات
مع كثرة عنده على وجه بسيط وبيان ذلك ان حقيقته تصدر
عنها مفصل المعقولات كما ان المعقول البسيط عنده ناعلة
للمعلومات المفصلة كما نقل عنه سابقا وهذا الكلام يدل على
ان العلم المقدم عين ذاته قلت لما كان ظ الكلام السابق يدل
على انه اختار مذهب الشيخ المقتول هو ان جميع الايجادات
العينية مسبوق بالعلم الزايد على الذات وجب حمل الكلام الاخير
وهو قوله وصور تلك المعلومات مع كثرة عنده اى على العلم المقدم
على العلوم التفصيلية المتقدمة على جميع الايجادات العينية فهذا العلم
المقدم هو عين ذاته وهو العلم الاجمالى بالعلوم المفصلة والمذهب
الثالث هو ان اول ما صدر عن الواجب الوجود بالذات جوهر فيه
جميع صورها فى الممكنات وهو اختيار ثانيين المقتول فعلى مذهبه
يكون الجوهر الاول غير مسبوق بالعلم المغاير لذات الواجب
بخلاف المذهب الاول فان جميع الموجودات العينية مسبوق

بالعلم

بالعلم الزايد على هذا المذهب فتفاوت تحيرين بين هذين المذهبين فلا فى كل منهما
واختار فى الاشارات المذهب الاول كما يدل عليه ظاهر عبارته ولعل
ذلك لاعتقاده ان فى المذهب الثانى نفى الاختيار بالنسبة الى الجوهر الغير
الاول بناء على ان الايجاد بهذا النحو من العلم لا يكون عين ذات الواجب
عند اهل النظر ويؤيد هذا الاختيار اختيار تابعيه من صاحب الهداية و
ونهاية هذا المذهب اما المصنف فلم يتعرض هنا لنحو العلم الكمالى المقدم
الاجمالى وما بالاشارة واما فى شرح الاشارات فهو يخالف صاحبها ماختار
المذهب الثانى لما فى المذهب الاول من الامور المذكورة فى الكتاب من الاكوان
سابقا واشار فيه الى ما يؤدى الى التحقيق الذى ذكرته اولا وما يدل على ان
هذا التحقيق الذى اخترته هو المختار عنده ما قاله فى الرسالة التى الفها
فى تحقيق العلم وهو انه كما ان الكاتب مثلا يطلق على من يتمكن من الكتابة
سواء كان مباشر الكتابة او لم يكن وعلى من هو مباشر لها باعتبارين كذلك العالم
يطلق على من يتمكن من ان يعلم سواء كان فى حال استحضار المعلوم او لم يكن
وعلى من يكون مستحضره حال الاستحضار باعتبارين فوقوع اسم
العالم على الامر الاول بالاعتبار الاول وعلى الثانى بالاعتبار الثانى
والعالم الذى يكون علمه ذاته فهو باعتبار الاول وهو بذلك الاعتبار
الاول لا يحتاج فى كونه عالما الى شئ غير ذاته والعلم بهذا الاعتبار

واحد ذاتا واما بالاعتبار الثاني فهو محتاج الى اعتبار صورة المعلوم والعلم
بذلك الاعتبار يتكثر بتكثر المعلومات والادراك الاول هو بالاعتبار
الثاني اما الذاتة فيكون نفس ذاته لا غير ويتحد هناك المدرك والمدرك
والادراك لا تغاير الا بالاعتبار واما المعلومات الغير الذاتية فعلم
باعتبار ذات تلك المعلومات ويتحد هناك المدركات و
الادراكات ولا يتعدد ان الا بالاعتبار وتغايرها المدرك
ثم قال المص ما حاصله راجع الى ما ذكرته في مراتب العلم التفصيلي والغرض
من هذا التطويل هو الاطلاع على مذاهب الحكماء وعلى حقيقة ما هو المختار
المص لعطائه قال المص والتغاير اعتباري اى التغاير بين العلم والمعلوم
والعالم في علم الاول هو لذاته اعتباري وكذا التغاير بين العلم والمعلومات
في علمه بالمعلومات بالذات التي هي الموجودات العينية والصور الادراكية
وهذا الكلام من المص جواب عن كلام السائل الذي استحال العالم
ما حضر عنده المعلوم فوجب المغايرة بينهما فلا يصح الحكم بان الاول العلم
تمام بذاته والجواب ان التغاير الاعتباري كاف في ذلك فان يكفي
الحضور عدم الغيبة وذلك لا يقتضي التغاير الذاتي وثانيهما ان العلم
الحصولي انما يكون بسبب الانكشاف للمعلوم فوجب تحقق المغايرة بينهما
فلا يصح الحكم بان العلم عين المعلوم كما حكم به المحققون في العلم الاول

٢٠

بذاته وبالمعلومات التي هي معلومة بالذات كما ذكره والجواب ان التغاير
الاعتباري كاف في ذلك فان العلم بالصور العقلية عندنا الصور العقلية
التي هي معلومات بالذات عين العلم بها من حيث هي منكشفة معلومة
ومن حيث منكشفة بذاتها علم ايضا ومنهم من فرق بين العلم بالمعلوم لاستلزام
النسبة ضرورة مغايرة العلم للمعلوم فاشار الى جوابه ايضا بقوله
والتغاير اعتباري كما عرفت واما تقرير السؤال والجواب عن غلطه
وجه كره آلته فلانيا سبب ذهب اليه المص من العلم والعالم
المعلوم واحد في علم الاول هو بذاته كما نقل عنه في الحاشية السابقة
ومنهم من قال بالا قولو على هذا المعنى اشار الا انساب ان كى ومنهم
التزم ان العلم يستند عن صور مغايرة للمعلومات الخارجية هو صاحب
الاشارات ولهذا التزم في الجواب عن الاشكال الاول من الاشكالين
المذكورين بان المعقولات هي صور متناهية متقررة في ذاته وذلك
لا ينافي وحدته الذاتية ورده المص في شرح الاشارات بان ذلك
مخالف لقواعدهم ثم بين العلم لا يستند عن صور مغايرة للمعلومات الخارجية
بقول العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته الى صورة ذاته التي بها هو
فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة
ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة

يتصور بها او تستحضرها في صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة من
غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك بها
كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان يتضاعف الصور فيك بل ربما تتضاعف
اعتبارات الك المتعلقة بذاتك او بتلك فقط او على سبيل التركيب واذا
كان حالك مع ما يصدر عنك لذاتك من غير مداخلة غيره فيه ثم قال ولا تظن
ان كونك محلا للصور العقلية شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك
مع انك لست بمحل لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا
في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت
تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول
فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون
حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته
حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون هي حالة فيه فاشار
بهذين القولين الى انه لا يستدعي العلم صورا مغايرة لما اخره ولما
كان البيان مجملا فاخذ بادني توجه لم يلتفت اليه وقع الطعن المذكور
لانه منشأ للحكم المردود والمذكور قال الشارح لان النسبة الحصول
له معنيان احدهما ان حصول جميع المعلولات سائر منها الصور
الادراكية لفاعلها العاقل لذاته المستقل في الفاعلية بنفسه تاثرا

فلا يمكن مشاركة غيرك في هذه الحالة في تلك كان الحاصل مع ما يصدر عنه

في الانكشاف

في الانكشاف من حصول الصور الادراكية لعللها القابلية التي لم تكن
عليها الا بمشاركة كما في فيما نقل عن الشيخ وثانيهما ان حصول المعلولات
للفاعل المستقل بالاقتضاء في كونه حصولا لغيره اولى من حصول الشيء
لقابله كما هو نظيره الذي في كلام المنقول ولا شك في ان شرط الادراك
انما هو الحصول للمدرك غيرا وحضورا والحضور عنده ولا حصول فيكما في
ادراك نفس الانسان الصور الخيالية والحسية كما مرت الاشارة
اليه في كلام المنقول وذلك بالوجوب انه لم يذكر الشارح اللازم
الذي هو المقصود اي قولنا لما كان حصوله للقابل علة كان حصوله
للفاعل علة بالطريق الاولى وقيل عليه ان ذلك غير لازم لان تعين
النسبة عالما بالشيء يقتضي وجود ذلك الشيء له فهو العلة وجود
المعلول في الخارج وان كان لازما لوجود العلة فهو لا يرتبط بالعلة
الا بحسب هذا النحو من الوجود ولا نسلم ان هذا الارتباط مصحح للعلم اذا العلم
بالشيء يقتضي نسبة مخصوصة فلا يجري تحقق نسبة اخرى ان كانت
او كد من تلك النسبة بل نقول بل الحق ان يقال ان هذا كالتي ان النسبة المراد
لما قابله بالامكان ولما فاعله بالوجوب والنسبة الاولى منشأ الاتصاف
بالسواد فلا بد ان يكون الثانية منشأ الاتصاف به بطريق اولى
وهذا مما لا يقول به عاقل اقول قد مر ان ما يقتضي العلم بالشيء انما

هو الحصول للمجرد من حيث هو حصول بل من حيث هو منشأ الانكشاف
الحضور عنده وليس لخصوص الوجود الظلي والعيني مدخل في ذلك الاقتضاء
ولا خفاء في ان صدور المعلولات عن العالم بذاته الفاعل بلا شريك
الغير يقتضي الحصول والحضور اقتضاء اتم واعلى من اقتضاء قبول القابل
العالم بذاته للصور الادراكية اياها ومن اقتضاء تعلق النفس المجردة
بالقوى الحسية المتصورة بالصور الادراكية الحسية اياها والحاصل ان
منشأ العلم الا الحصول للمجرد والحضور عنده واقتضاء النسبة الفاعلية
لهما اتم من اقتضاء النسبة القابلية وتعلق المدبرية اياهما واما منشأ اتصاف
الشيء بامثال السواد فانما هو القيام بالموصوف لا مطلق الحصول سواء
يرتبط بتعين او بالالام او بغير ذلك بخلاف منشأ العالمية فانه ليس الحصول
الخصوص بالحلول في المجرد بل هو شامل له وللحصول عنده والخصوص عنده
فحاصل التحقيق المذكور انه كما كان علم الاول بذاته عين ذاته لكن التحقيق
علمه بالمعلولات عين المعلولات فانه قال في شرح الاشارات بعد
تزييف كلام صاحبها وتمهيد ما نقل عنه في الحاشية السابقة قد
علمت ان الاول لما عاقل لذاته من غير تغاير في ذاته وعقله لذاته
في الوجود الا في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت بان عقله لذاته
علة لعقله المعلول الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته

وعقله

وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين اعني
المعلول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير
ولما حكمت بجواز التغاير في العلتين اعتبارا محضا فاحكم بكونه في المعلولين
كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول له اياه من
غير احتياج الى صورة مستانفة تحل في ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما
كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها لحصول الصور فيها
وتعقل الاول الواجب تعالى فيها ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب
وكان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة
فيها كان الاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور
غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو
عليه فاذن لا يعزب عن علمه مثقال ذرة من غير لزوم شيء من المحالات
المذكورة وهذا اصل ان حققته بسطته انكشف لك كيفية احاطته
بجميع الاشياء الكلية والجزئيات ان شاء الله تعالى وذلك فضل الله يؤتيه من
يشاء انتهى وليعلم ان للعلم معان ثلثة احدها الانتزاعي الاضافي
المصدري الذي يشتق منه علم ويعلم وعالم وثانيها ما ينكشف به الشيء
وهو العلم الحقيقي المفسر بالحاضر بالذات عند المدرك او غير الغائب
عنه او غير محتجب عنه لكن ثالثها ما يقتدر به على استحصال المنكشفات

بالذات وبعد ما ذكرنا هذا او الابحاث المذكورة اندفع جميع السؤالات الخمس
المشهورة التي احدها ان صيغة العالم مشتق من العلم فوجب ان يكون
العلم قائما بالعالم فلا يصح كونه عين العالم ولا كونه عين المعلوم المباين
للعالم كما قرر واندفاعه بان يقال ان صيغة العالم اما مشتق من العلم
الانتزاعي المصدري والعلم الذي يصح ان يكون عين العالم او عين
المعلوم بالذات انما هو العلم الحقيقي وان جعل صيغة العالم ماخوذة
من العلم الحقيقي كان اشتقاقه جعليا وهو بمعنى ما ينسب اليه العلم الحقيقي سواء
كان غير العلم القائم بنفسه او ارسطو به العلم نظير ذلك ما قيل في
صيغة الموجود الماخوذة من الوجود الحقيقي وثانيهما ان البحث المذكور
الذي هو مختار الله العقيق ان يكون الصادر الاول غير مسبوق بالعلم
فيحتاج الى ان يقال هو من حيث هو علم متقدم عليه بسبب له من حيث
هو معلول في الخارج وفيه التكلف مع انه او ما من ان يقال ان وجوده
فهو في الخارج وان كان غير العلم بالذات لكنه يغايره بالاعتبار لهو
من حيث علم متقدم عليه بسبب له من حيث كونه وجودا في الخارج
واندفاعه بان يقال ان الصادر الاول انما كان مسبوقا بالعلم الاجمالي
المذكور الذي هو علم بجميع المعلولات والتحقيق ان يقال ان هذا العلم
الذي هو عين ذاته هو علم تفصيلي بالنسبة الى الصادر الاول واجمالي

بالنسبة

والاجمالي بالنسبة الى الشيء الذي تميزه كنسبة الصورة الادراكية المخصوصة
بنفسه الذي تميز بها اليه واما الثاني فلما قال صاحب الشفاء فيه اعلم
ان المعقول قد يوخذ من الشيء الموجود وقد يكون الصورة المعقولة
غير ماخوذة عن الموجود بل بالعكس كما انا نعقل صورة بنائية نخترعها
ثم يكون تلك الصورة المعقولة محركة لاعضائنا الى ان توجد فلا يكون
وجدت فتعقلناها ولكن عقلناها فوجدت ونسبة الكل الى العقل
الاول الواجب الوجود كنسبة الينا الى الصورة البنائية سواء هذا
فاعلم ذلك فان الغايب الظاهر من الشاهد الحاضر ومن ذلك التحقيق
وبه يندفع السؤال الثالث الذي هو ان العلم الاجمالي الذي بالنسبة الى
جميع المعلومات في السواء لا يصح ان يكون منشأ الصدور خصوص
الصادر الاول ورابعها انه كيف يصح ان يكون امر واحد علما
بالامور الغير المتناهية واندفاعه بان يقال ذلك جائز في العلم الاجمالي
وخامسها ان القوم قد صرحوا بان العلم الفعلي هو الموجود المنكشف
بذاته وكلام المصنف يدل على ان الموجود المنكشف بذاته هو العلم
واندفاعه ظاهر لا يعلم الجزئيات المتغيرة سواء كانت مادية
او غير مادية موجودات عينية او صورا ادراكية محسوسة او معقولة
لا جزاء الدليل المذكور في كل منها بل هذا الدليل يجري في المتغيرات

سواء كانت جزئية او صور ادراكية كلية فاما ان يزول اه
زوال ذلك العلم بان يعلم مثلا ان زيدا ليس في الدار في الآن
المقدم او في شيء من الازمنة لا بان يعلم انه ليس في الدار على الاطلاق
لان المطلقة لا ينافي الموقتة ولا بان يعلم انه ليس في الدار في الآن الذي
هو فيه ليس في الدار فانه لا ينافي كونه في الدار في الآن السابق الذي
كان فيه في الدار وعلى هذا يلزم ان لا يكون بقاء ذلك العلم الاول
لانه موجبا للجهل ولا تحقق الزوال المذكور في الواجب الوجود كما
لا يخفى فالدليل المذكور لا ينفي تغير العلم بالمتغيرات عن الواجب تعالى لان
ذلك العلم لا يستلزم الزوال المذكور ولا عدم البقاء المذكور كما لا يخفى
ولا يكون الجواب مطابقا لاجزاء الدليل المذكور وتقرير الدليل على وجه
يطابق الجواب المذكور هو ان يقال انا لم يحضر عندنا جزئي باعتبار ذاته
في آن حضر عندنا جزئي آخر ثم حضر عندنا ذلك الجزئي الاول في آن آخر
وجوده لزم التغير في علمنا والواجب الوجود منزه عن ذلك التغير
فلو علم المتغيرات من حيث هي متغيرة لزم التغير فيه تعالى عن ذلك و
يمكن حمل عبارة الشارح على هذا التقرير بصرفه عن الظ لان العلم عندنا اه
هذا انما يناسب مذهب الاشعري ولا يناسب التحقيق الذي هو مختار
المص في العلم كما مر بل المناسب ان يقال ان العلم عندنا نفس المعلوم

فنقول

فالتغير فيه ليس الا التغير في المعلومات ولا يلزم منه التغير في ذات العالم
بل انما يلزم منه التغير في الحضور الذهني هو لازم للعلم وهو امر اضافي
اعتباري وهذا التغير جائز بالنسبة الى الواجب الوجود كتغير الاضافات
واليه اشار المص بقوله وتغير الاضافات ممكن قال الحكماء
علمه تعالى اه اقول وجه اولا ذكر كلام الحكماء الفلاسفة وما يلزم منه ثم
ذكر ضعف تاويل المتعصبين لهم ثانيا ثم ذكر التحقيق الذي لا محيد عنه
فيه ثالثا قال صاحب الشفاء فيه انه لا يجوز ان يكون واجب الوجود لذاته
عاقلا للمتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا متخصصا بل
على نحو آخر نبينه فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل عقلا زمانيا منها انها
معدومة وتارة انها موجودة غير معدومة فيكون لكل واحد من الامرين
صورة عقلية على حدة ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية
فيكون واجب الوجود متغير الذات ثم الفاسدات ان عقلت بالماهية
المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص لم تعقل بما هي فاسدة وان ادركت
بما هي مقارنة للمادة وعوارض مادية ووقت وتشخص لم يكن معقولة
بل محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا في كتب اخرى ان كل صورة محسوسة
وكل صورة خيالية فانما تدرك من حيث هي محسوسة او متخيلة بالة متجزئة
وكما ان اثبات كثير من الافاعيل للواجب الوجود نقص له كذلك اثبات

كثير من التعقلات بل واجب الوجود انما تعقل كل شيء على نحو كلي
ومع ذلك لا يعزب عنه شيء شخصي ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات
ولا في الارض وهذا من العجائب التي يحوج تصورها الى لطف قريحة انتهى واورد عليه
ظلما ويعلم من كلامه المذكور ان الموجودات الكائنة الفاسدة لا ينكشف
عنده واجب الوجود الا بالصورة الكلية للموجود وقبل ايجادها ولا ينكشف
عنده تعالى باعتبار وجودها العيني الذي هو متغيرة باعتباره في نفي هذا
الانكشاف كفر صريح انما نشأ من غطاء على البصيرة وهذا حكم الغزالي
وغيره بتكفير القائل بهذا النفي كافر فان واجب الوجود مبدأ الوجود للموجودات
الكائنة الفاسدة سواء كانت كلية او جزئية فيتعذر عنه منكشفة اذ لا مانع
من الانكشاف اصلا فان واجب الوجود يعلم هذا ان كل موجود عيني
وكل صورة حسية كانت او عقلية انتهى اما خير كونها موجودة لا يحتاج
في ادراكه تعالى الا الة والعجب كل العجب ان هذا القائل صرح بان
واجب الوجود مبدأ الكل وجود وبان لا يعزب عنه تعالى شيء شخصي
ومع ذلك حكم بان المحسوس الموجود في الخارج غير حاضر عنده باعتبار الوجود
العيني تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل لا يعزب عنه شيء من الجزئيات والكليات
اصلا لا باعتبار الوجود العيني ولا باعتبار الوجود الظلي فان قوله تعالى وما يعزب
عن ربك مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر

الا في كتاب مبين فان قوله تعالى وما يعزب عن ربك اشارة الى عدم
الخفاء لذرة من الذوات باعتبار الوجود الظلي وقوله تعالى ولا اصغر من ذلك
ولا اكبر الا في كتاب مبين اشارة الى الحضور باعتبار الوجود العيني المتقدم
على الايجاد العلمي العيني فان جميع المتغيرات الحوادث حاضرة بذواتها
عنده واجب الوجود في اوقات كونها موجودة في الاعيان والتغير
في حضورها انما يكون بتغير في النسبة الاضافية لا في الذات ولا يحدث فيه
كما اشار اليه المحقق بقوله وتغير الاضافات ممكن ومما يتعلق بهذا المبحث
ان جماعة من متقشفي الفلاسفة تفقهوا وقالوا انما يتحقق تكفيرهم في ذلك
لو قالوا بان بعض الامور ليس معلوما له تعالى عن ذلك علوا كبيرا لكنهم
المتفردون من كلامهم ومنشأ ذلك انهم حسبوا ان التصور العلمية
انما يمنع فرض الشركة بواسطة امر مخصوص منضم اليه هو المسمى بالتشخص وان
لم يدرك ذلك الامر المخصص كان المدرك كليا واذا ادرك مع قيد
الهيئة النوعية صار المدرك جزئيا ولهذا حسبوا ان كون علمه
تعالى بالجزئيات على الوجه الكلي مبني على عدم علمه بهذا المخصص وتاكد
هذا الحسبان عندهم بان الحكماء يمنعون حصول صور الجزئيات
المادية للمجردات فنسبوا اليهم انهم ينفون علمه تعالى بالاشخاص المادية وذلك
كفر صريح وقول فضيح تعالى شانه عنه ونزه لادنى مسكة من العقل فضلا عنهم

ان مناط الكلية والجزئية نحو من الادراك لا التفاوت في المدرك فهم يجوزون
علمه بجميع الامور الممكنة الموجودة بحيث لا يشذ عنه شيء من الاشياء و
لا يعزب عنه علم مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولكن علمه بها على
وجه كلي لا يمنع فرض الشركة وظني انه مدركه لكن لا بطريق الاحساس كالتخيل فهو
مدرك له تعالى بطريق التعقل كما ان كثيرا من الصفات في حقه نقص
وان كان ذلك في غيره كمالا كذلك الادراك التخيلي مثلا نقص
في حقه فهم لا ينفون علمه بشيء من الاشياء بل ينفون عنه التخيل والاحساس
مع اثبات ادراكه بجميع المحسوسات والمتخيلات ولا يثبتون له الالات الجسمانية
المادية ما ليس له ماهية كلية حتى لا يمكن ادراكه بطريق التعقل فمن البين
انه لا يتعلق بهذا القدر تكفير سواء تم دليلهم على ذلك او لا وسواء طابق
الواقع او لا انتهى اقول فيه تاويل كلام الفلاسفة على هذا الوجه باطل
لان حاصل التحقيق الذي هو مبنى ذلك التاويل ان يكون شخص واحد
بوجه واحد معلوما للعالمين بحيث يكون عند احدهما جزئيا مانعا من فرض
الشركة فيه بواسطة انه جزئي مانع من فرض الشركة فيه بواسطة انه مدرك
بطريق الاحساس كالتخيل وكليا غير مانع من فرضها فيه عند الاخر بواسطة
انه مدرك بطريق التعقل وههنا ثلثة احتمالات احدها ان يكون
المعلوم بالذات لذينك العالمين واحدا وذلك انما يكون بالاطلاع

الحصولي

الحصولي ولا شبهة على هذا الاحتمال في ان هذا المعلوم اذا كان مانعا من
فرض الشركة فيه عند احدهما كان مانعا منه عند الاخر ضرورة فيكذب من ظنه
وثانيها ان يكون المعلوم بالعرض لهما واحدا ويكون المعلوم بالذات لاحدهما
مانعا من فرض الشركة فيه والمعلوم بالذات للاخر غير مانع عنه وهذا الاحتمال
مع ما فيه لا دخل له في تصحيح التاويل المذكور كما لا يخفى وثالثها ان يكون
الشخص المذكور هو المعلوم بالذات لاحدهما والمعلوم بالعرض للاخر
وهو فاسد في بادي النظر وان كان في ثاني النظر يظهر بطلان احد القسمين
وصار القسم الثاني في حكم الاحتمال الثاني في البطلان وبالجملة لا خفاء
في ان علوم الممكنات المتغيرة التي هي معلومات بذواتها وهو ان شانه التغير
ان كانت معلومة له تعالى الواجب الوجود بالذات لزم التغير في علمه تعالى
المتعلق بها في الشهود العيني والفلاسفة يتحاشون عنه وان لم يكن
معلومة له تعالى الا بالعرض اي العلم المتقدم على الايجاد لزم ان يعزب
شيء عنه باعتبار الوجود العيني تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهذا هو الذي يتعلق
بكفرهم وايضا ذلك ينافي قولهم من ان انكشاف الحق عنده تعالى مستلزم
لانكشاف معلولاته عنده فالقول بهذه الجماعة من انه انما تجب تكفيرهم في ذلك

قالوا بان بعض الامور ليس معلوما له تعالى فرد ذلك ان كان في العلم المقدم
على الايجادات العينية فورد عليهم ان كلام المتأخرين في التكفير ليس الا
في الذي هو مع الايجادات وهو الحضوري الذي لا زمانية التي هي تحقق قبل
الايجادات وان كان في العلم الذي هو مع الايجادات فلم يعلم التشخص
المتشخص ذاته تحققا في الاشخاص المادية لا يوجب خروجه عن متعلقات
هذا العلم الذي هو عبارة عن الحضور بين الحاضر عند ذاته تعالى وكذا المتشخص على تقدير
تحققه لا يمكن ان يحضر الجاد ومسبوقا بالعلم المغاير لتعلقات العلم على اختصاصهم
واو في القدم هذا ظهر حال قولهم فنسبوا اليهم انهم ينفون علمه تعالى بالاشخاص
المادية فانهم ان ارادوا بذلك العلم العلم المتقدم على الايجاد فلم ينسبوا اليهم
نفيه وان ارادوا به العلم الذي هو الحضور المتجدد الازماني فيصح القول بانهم
نسبوا اليهم نفيه وذلك يتعلق بكفرهم وايضا ظهر حال قولهم انهم يثبتون
علمه تعالى بجميع الامور الممكنة الموجودة فان ارادوا به العلم الذي هو الحضور
الزماني الذي هو باعتبار الوجود العيني فلم يخف على احد عند التامل في
كلامهم انهم لم يثبتوا ذلك ولا يتعلق بكفرهم وايضا ظهر حال قولهم في ما ذكر
من بطريق الاحساس كالتخيل فهو مدرك له تعالى بطريق التعقل فانهم ان ارادوا

بالتعقل ما هو اصطلاح الفلاسفة علماء ما يعلم في كلام بهمنيار حيث قال العلوم
المجردة سواء كان او ما يقارنه مقارنة غير مؤثرة يسمى معقولا والمعلوم بما هو ملاحظ
بغيره ليسمى محسوسا فورد عليهم ان الكلام ليس فيه وان ارادوا به ادراك
المحسوس او المتخيل لا بالات المدارك بل بالحضور ذاته وصورته الحسية والخيالية
كما هو حاضر عند النفوس الناطقة فورد عليهم ان هذا هو الذي نفاه الفلاسفة
لكونه مستلزما للتغير ويتعلق بذلك النفي كفرهم وايضا ظهر حال قولهم انهم
ينفون عنه التخيل والاحساس مع اثباتهم ادراكه تعالى جميع المحسوسات
والمتخيلات ادراكها باعتبار الحضور العيني فورد عليهم انهم لم يثبتوا ذلك
كما يعلم من التامل فيما نقل عن صاحب الشفاء وفيما قاله في الاشارات
وهو قوله فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا
حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان يتغير بل
يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر
دفوا رفض القول المذكور ثم ربما وقع ذلك الخلف الجزئي وهم لم يجعله
المحقق الاول احاط بانه وقع او لم يقع وان كان حقا لا على النحو الاول
لان هذا ادراك امر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله

وهذا القول كفر صريح تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا او بعدا ونظيره
حكم الغزالي بكفر قايله وان اراد و بانها ت ادراكها باعتبار صورتها المطابقة
لا باعتبار حضور ذاتها بحسب الوجود العيني ورد عليهم على اختيار الشق
الاول و ايضا ظهر حال قولهم ولا يثبتون في الاشخاص المادية ما ليس الا هيئة
كلية حتى لا يمكن ادراكها بطريق التعقل فان هذا الكلام سواء كان مطابقا
للواقع او لا لا دخل له فيما حكم الغزالي وغيره بكفر قايله كما مر واما قولهم
في تحقيق مذهبهم ان مناط الكلية والجزئية نحو من الادراك لا التفاوت
في المدرك وقد تبين حاله في الحواشي السابقة في مبحث التشخص وقال في تعليق
بعد المبحث ما قاله المصنف في شرح رسالة الفهافي تحقيق العلم من ان الحكماء
الظاهريين قالوا انه تعالى عالم بالجزئيات على الوجه الكلي لا على الوجه
الجزئي تفصيل لهم لا يمكن ان ينكروا وجود الجزئيات على الوجوه الجزئية
المتغيرة وكل موجود فهو في سلسلة الحاجة ويستند الى الباري تعالى الذي هو
مبدؤه وعلته الاولى وعندكم ان العلم التام بالعلة التامة يستلزم
العلم بالمعلول لها وان علم الباري بذاته اتم العلوم فاتم بين ان
تعترفوا بالعلم تعالى بالجزئيات على الوجوه الجزئية المتغيرة وبين ان

ان تقولوا بانثلام احد المقدمات المذكورة اذ من الممتنع ان يستثنى من الاحكام
الكلية العقلية بعض جزئياتها الداخلة فيها لا يستثنى من الاحكام النقلية بعضها للتعارض
الا ان تسعيتم ذكر تحقيقا فقال اذا كان المدرك متعلقا بزمان او مكان
فانما يمكن ادراكه منه بالة جسمانية لا غير كالحواس الظاهرة والباطنة فانا
ندرك المتغيرات الحاضرة في زمانه ونحكم بوجودها ونعرف ما كان وجوده
في زمان غير ذلك الزمان ونحكم بعدمه بل نقول انه كان او يكون وليس
الآن ونعرف المتغيرات التي يمكن ان يشير اليها ونحكم عليها بانها
في اي جهة منه وعلى اي مسافة الان بعد عنه واما المدرك الذي لا يكون
كذلك ويكون ادراكه تاما فانه يكون محيطا بالكل عالما بان اي حادث
يوجد في اي زمان من الازمنة وكم يكون بينه وبين الحادث الذي بعده
او قبله من المدة ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك بل بدل ما يحكم المدرك الاول
بان الماضي ليس موجودا في الحال يحكم بان كل موجود في زمان معين
لا يكون موجودا في غير ذلك الزمان من الازمنة التي تكون قبله او بعده
ويكون عالما بان كل شخص في اي جزء يوجد من المكان واي نسبة تكون
بينه وبين ما عداه مما يقع في جميع جهاته وكم الابعاد بينهما على الوجه المطابق

للحكم ولا يحكم على شيء بانه موجود الآن او معدوم او موجود هناك او معدوم هناك او حاضر
او غائب لانه ليس بزماني ولا بمكاني بل نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة
واحدة وهو انما يختص بالآن او بالمكان او بالحضور او الغيبة او بان هذا
الجسم قدامي او خلفي او تحتي او فوقي من وقع وجوده في زمان معين ومكان
معين وعلمه بجميع الموجودات اتم العلوم واكملها وهذا المعنى بالعلم بالجزئيات
على الوجه الكلي انتهى اقول لهذا الاصطلاح اشار بقوله في هذا الكتاب
فانه تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلي اي يعلم جميع الجزئيات بالكلية بحيث
لا يعزب عن علمه شيء انتهى ثم قال في شرح الرسالة بعد ما ذكر واما العلم
بالجزئيات على الوجه الجزئي المذكور فهو انما يصح لمن يدرك ادراكا حسيا
بآلة جسمانية في وقت معين او مكان معين وكما ان الباري تعالى
انه عالم بالمذوقات والمشمومات والملموسات ولا يقال انه ذائق او شام
او لامس لانه منزه عن ان يكون له حواس جسمانية لا يلزم ذلك في تنزيهه بل
يؤكده كذا انتفى العلم بالجزئيات المتشخصة على الوجه المدرك بالآلات
الجسمانية عنه تعالى لا ينافي تنزيهه تعالى بل يؤكده ولا يوجب ذلك تغيرا في
ذاته الوحدانية ولا في صفاته الذاتية انما يوجب التغير في معلوماته

ومعلولاته والاضافات التي بينه وبينها فقط انتهى اقول كلام هذا المحقق
في حد ذاته صحيح … ولا يرد عليه ما اورده سيد المحققين
عليه من انه منظور فيه اما اولا فلان فيه اعترافا بان بعض معلولاته تعالى
كالجزئيات المتشخصة على وجه مدرك بالآلات الجسمانية كالحضور والغيبة
غير معلوم له تعالى عن ذلك مع ان القاعدة المذكورة تقتضي معلومية كل
ما هو معلول له وهذا بالحقيقة تسليم الايراد واما ثانيا فلان ما ادعاه
من ان المدرك لا بآلة جسمانية غير زماني ونسبة جميع الازمنة اليه نسبة
واحدة ظاهر الفساد لان نسبة الزمانيات الى الزمان بالمعية
في الوجود سواء كانت منطبقة او غير منطبقة لا بالانطباق فقط والا
لم يكن الاجسام في زمان ولا يعرض لها التغير زمانيا ولا شك ان
المجرد المدرك لا بآلة جسمانية مع انه بري عن التغير يصدق عليه انه
مع الزمان في الوجود ولا خفاء في ان نسبة جميع الازمنة اليه ليست
نسبة واحدة فان اختلاف نسبة الشيء الى الزمان يكون على وجهين
احدهما باختلاف ذلك الشيء كالحادث اليومي فانه في اليوم لكونه
معه في الوجود لا في الامس لفقدانه فيه والثاني باختلاف الزمان كالفلك

فانه اليوم في اليوم لكونه معه في الوجود ولا في الماضي لفقدانه فيه والثاني
باختلاف الحاصل للنسبة المجرد المذكور الى اجزاء الزمان فرضنا التقبيل فانه
في اليوم في الحال لكونه معه في الوجود ولا في الماضي والمستقبل لفقدانه فيه
في الزمان الماضي كان فيه لا في الحال والمستقبل لفقدانه فيهما واما ثانيا
فلان قوله لا يحكم بالعدم على شيء الخ ذلك غير مسلم وكذا قوله لا يحكم على شيء
بانه موجود الآن او معدوم اذ قد عرفت بان النسبة الى اجزاء الزمان
لا يختلف باختلاف اجزائه ولم لا يجوز ان يحكم بعدم ما هو معدوم في الحال
مع علمه بانه كان في الماضي او يكون في المستقبل كما انا نحكم بعدم شيء في
الحال مع ذلك الحكم وان يحكم بان شيئا موجود الآن حين كونه معه في
الآن في الوجود دون آن آخر فان الاشارة الى الآن ليست حسية
حتى يقال ما هو بري عن المادة ليس يصح ان يشير اليه واما قوله لا يحكم على شيء
بانه موجود هناك او معدوم فان اراد بلفظ هناك الاشارة الى مكان
قريب من مكان المجرد المذكور فهو لانه ليس له مكان فلا يكون مكان قريب
من مكانه لكنا ايضا لا نحكم على شيء بانه موجود هناك مشيرا الى مكان قريب
من مكان المجرد المذكور بل نشير الى مكان قريب من مكاننا وان اراد

اراد والاشارة

الاشارة الى مكان قريب من مكاننا فلم لا يجوز ان المجرد يشير الى هذا المكان
اشارة عقلية وانا قلنا لا يرد علينا شيء من ذلك لا نظار الا ان جميعها مندفع
واما اندفاع النظر الاول فلانه ليس في كلام هذا المحقق اعتراف بان
بعض معلولاته غير معلوم له فان الجزئيات المتغيرة معلومة له بالاطلاع
الحضوري لا بالصور فقط ولا بالآلات الجسمانية بان يكون محتاجا اليها
على نحو احتياجنا اليها واما الحضور والغيبة فهما معلومتان له بالنسبة
الى الممكنات واما بالنسبة اليه تعالى فهما لا يتصوران او المراد منه بالحضور
حضور امر من شانه الغيبة او المراد منه الحضور في مكان المتكلم او في زمانه
كما يعلم من قوله لانه ليس بزماني ولا مكاني واما اندفاع النظر الثاني فلان المراد
من قوله النسبة جميع الازمنة والامكنة الى النسبة اليه تعالى نسبة واحدة انه تعالى غير
مختص باحد من الازمنة والامكنة بل هو محيط على الجميع ولا يعزب عنه تعالى ما يوجد
في احد الازمنة او الامكنة بل جميع الموجودات في الازمنة والامكنة حاضرة
بذواتها عنده تعالى كل في وقته ومكانه والتغير انما يكون في المعلومات المعلوم
التي هي غيبها او في الحضورات التي هي النسب بينه تعالى وبينها كما يدل عليه
قوله انما يوجب التغير في معلوماته ومعلولاته والاضافات التي بينه

ومنها ما يعلم ان التغير في الحضورات انما هو باعتبار اختصاص كل حضور بزمان
معين او مكان معين وان لم يكن فيها تغير باعتبار ان ما وقع في الازمنة
والامكنة كلها في زمانه ومكانه فاعلم ذلك واما انه خارج النظر الثالث ان
من قوله لا يحكم بالعدم على شيء غير ذلك انه نحو لا يحكم بالعدم المطلق او بالعدم
في الحال المعتبر بزمان مخصوص للمتكلم ومن قوله لا يحكم على شيء بانه موجود في الآن
او معدوم انه لم يحكم على شيء بانه موجود في آن وجوده او معدوم في غيره المقصر
الله تعالى منزه عن ان يقال لبعض الازمنة ماض وبعضها مستقبل وبعضها
حال بالنسبة الى ذاته تعالى ووجوده واما قول المعترض واما قوله لا يحكم
على شيء بانه موجود وهناك الخ ففيه بان يقال المراد الشيء الآن او آخر الترديد
ولا يجوز في جيد اذ قوله كما انه لا يحكم على شيء بانه موجود هناك ثم لا يخفى المقصود
فخلاصة التحقيق هذا التحقيق في تاويل كلام الفلاسفة ان مرادهم بالقول بان
واجب الوجود يعلم الجزئيات بوجه كلي لا جزئي انه يعلم الجزئيات
بالكلية اي جميعها بحيث لا يعزب عنه شيء منها لا انه يعلم بعضها
ويفوت عنه بعض آخر كما هو شان الممكنة هذا المعنى صحيح في نفسه لكن
في تاويل كلام الفلاسفة سيما المتعرض الرطب من وجهين كما لا يخفى

عند رجوع الى كلامهم ومن المتاخرين من تكلف وقال في تاويل كلامهم المذكور ان
مرادهم انه تعالى يعلم الجزئيات بوجه كلي بناء على ان لا يتغير العلم بها وهو ما
اختاره الشارح في توجيه كلام الفلاسفة وقال فحال العلم هو الواقع بما فيه ويمكن ان
يرجح قول هذا البعض للمحقق المذكور كما لا يخفى تقرير علمه تعالى ليس علما زمانيا
اقول لا شبهة في ان علمه بالجزئيات باعتبار وجودها العيني وهو عبارة
عن حضورها باعتبار وجودها العيني في الخارج باعتبار ذلك الوجود زماني
اي هو واقع في الزمان فان الحوادث لما كانت مختصة بازمنة معينة كان
حضورها باعتبار ذلك الوجود على هذا على التقديرين كان العلم بها
باعتبار الوجود العيني زمانيا اي واقعا في الزمان نعم العلم المقدم على
الايجاد ليس زمانيا ولا تغير فيه اصلا وهو اما اجمالي هو عين ذات
واجب الوجود ولا يخفى ان الجزئيات باعتبار هذا العلم معلومة
على الوجه الجزئي فان قيل انها معلومة على الوجه الكلي باعتبار هذا العلم فهو
انما يصح باحد من هذين الاثنين وليس الثاني يصح في عبارة المحقق وبعض
الفضلاء واما تفصيلي فلا حاجة فيه الى احد من هذين الاثنين وليس فان
الجزئيات قبل الايجاد في الخارج انما يعلم على الوجه الكلي فان كل تشخص

الاشخاص قبل الايجاد يكون معلوما بوجه كلي منحصر في شخص وفي وقت الايجاد يكون
معلوما له بوجه جزئي على وجه يكون مانعا عن وقوع الشركة فيه قوله واما تعلق
فلا اختصاص له بزمان اصلا اقول عرفت ان علم الحادث المتعلق بالحادث
باعتبار وجوده العيني مخصوص بالزمان فيتصور باعتباره وباعتبار الصفات
الصفات الاعتبارية الحادثة المخصوصة بالازمنة كالايجادات وفعلية التكلم
وارسال الرسل نحو ما حال وماض ومستقبل كما وقع في القرآن المجيد
اذ الحال معناه زمان حكمي هذا ان اريد به الحكم القديم لم يناسب الا
لمذهب الاشعري وان اريد به مطلق الحكم الحادث او المطلق فلا يدل
على ما هو المطلوب والصواب ان يقال الحال زمان فيه وجودي وتكلمي
والماضي زمان قبل زمان وجودي وتكلمي والمستقبل زمان بعد زمان
وجودي وتكلمي قوله فكان علما ازليا اريد بهذا العلم العلم الذي هو
عين ذات واجب الوجود فلا حاجة الى هذا التطويل في بيان نفي
الجزئيات من حيث هي جزئية معلومة باعتبار هذا العلم وان اريد به العلم
الزائد على الذات لم يناسب الا مذهب البعض الذين قالوا بالعلم
القديم الذي ولا يناسب مذهب الله فانه سبحانه عالم عندهم بجميع الزايد علمام

الحوادث

حوادث الجزئية لا شبهة في تحقق هذا العلم ولكنه لم يخبر علمه تعالى في ذلك بل العلم
الآخر حادث وهو الذي يعبر عنه عند الاشعري بتعلق العلم القديم والكلام
الانكشاف للحادث حين الايجاد والعيني الخ لم يتصف الزمان بمقابلة الخ
لا خفاء في ان الزمان لم يتصف بالماضي ومقابليها معنيا الى ذات واجب
الوجود وصفاته الحقيقية واما الاتصاف بها باعتبار الافعال والصفات
الاعتبارية الحادثة فهو متحقق بلا شبهة كما دل عليه كتابه العزيز فانه موجود
من الازل الى الابد معلومة له تعالى وهذا العلم يسمى العلم المقدم على الايجاد
العيني لا في العلم بذوات الحادثات باعتبار وجودها العيني فان في هذا العلم
يتحقق كان ويكون ليس كمثله بل هي حاضرة عنده في اوقاتها فما كان
كل منها حاضرا في وقته ولا يكون حاضرا في الوقت المقدم عليه ولا في
الوقت المؤخر عنه كان علمه تعالى بذوات الجزئيات الحادثة باعتبار الوجود
العيني واحكامها الواقعة في ازمنتها من حيث دخول الزمان فيها بحسب
الذات فيتغير قوله ومن هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات
بحيث لا خفاء فيه نعم كون واجب الوجود بحيث لا يخفى عنده جميع الجزئيات
الحادثة كلها فوقتها لا يتغير لكن هذا ليس عبارة عن العلم الحادث في الذي هو عبارة

غير الحاضر الحادث في وقت وجوده العيني وان كان يستلزم ما لزم وعبارة
الفلاسفة بعضها نفي الحضور الحادث ازما فهذا التاويل لا يباين
مقتضى عباراتهم قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات
على وجه كلي وقد عرفت ان هذا التاويل غير مرضي عندهم او
صور حقيقية زائدة اضافة وهو الغائب مذهب الاشراقيين
وجه المناسب مذهب للحواس وقال واما اذا كان غير الحاضر بالذات
عند العلم او حضوره فلا حاجة له الى آلة جسمانية وخلاصة ما حصل في
الابحاث المذكورة ان علم واجب الوجود الاجمالي الذي هو عين
الذات يعلم به جميع خصوصيات الجزئيات واحكامها كما يعلم به جميع الصور
الكلية ولا مدخل للزمان فيه ولا تغير فيه اصلا كما لا يخفى واما العلم التفصيلي
الذي هو علم الموجودات العينية عند المصنف ويعبر عنه عند البعض بتعلق
العلم القديم وعند البعض بارادة العينية فهو انما يكون باعتبار الزمان
وفيه تغير بالحيثية لا يوجب ان يكون نقصانا وذلك التغير ليس في العلم
بالذات بل انما يكون في العلوم من حيث انها معلومات فالتغير بالحقيقة
وبالذات انما هو في المعلومات وفي العلوم انما يكون بالعرض وتبعية

المعلومات

المعلومات فهذا التغير من لوازم عدم التغير في العلم القديم وهذا قريب
ولنعلم ذلك لولا مخافة الاطناب في سائر الاصحاب لحققت مبحث العلم
على الوجه الثاني لكنها ذكرنا الاعادة عند التامل هو الكافي والجواب
ما مر من ان العلم تابع فلا يلزم من كون العلم تابعا وغير علة غير مفيد للوجوب
ان لا يكون الحادث واجبا لجواز استناد وجوبه الى امر آخر وكيف لا
وقد دل البيان على وجوبه ولا بد له من علة ونفي العلة المخصوصة لا يدل على
نفي العلة مطلقا ولو سلم فالمسلم كون العلم علة للحادث غير مفيد الوجوب كان فيه تأخير
وهذا على الاطلاق لا يصح على مذهب الحكماء لان افعال العباد ليست
معلولة لعلم واجب الوجود لهم وواجبا باقتضائه فالواجب في الجواب
هو ان يقال التنافي المذكور غير باطل لجواز اجتماع الوجوب بالغير والامكان
في ذاته اذ لا تنافي بينهما انما التنافي بين الوجوب بالذات والامكان و
التفصيل ان يقال الحادث اما فعل العبد او لا وعلى الثاني القسم الثاني
من الاسباب التي من جملتها اختيار الفاعل فلهذا قال المصنف في رسالة العلم
فالذي ينظر الى الاسباب الاول ويعلم انها ليست بقدرة الفاعل ولا
بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرته
وارادته والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار والتفويض وهو

الخ ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة بمرادة
له والحق ما قاله بعضهم لا جبر ولا تفويض لكنه امر بين امرين ويوافق ذلك
ما قال بعض الفضلاء فان قيل بل لنا قدرة على الفعل ام لا قلنا ان لنا قدرة
على الفعل بالقياس الى الآحاد واما بالقياس الى الكل فليس لنا
قدرة الا على المقدور اي على ما علم واجب الوجود صدوره منا وهو
يجر الاسباب الى اختيارنا اياه والى هذا اشار بقوله يلزم اجتماع
الوجوب والامكان باعتبارين   فقال جمهور المتكلمين انما صفاته
قال المص في شرح رسالة العلم المستشفي اثبات حيوته تع ان العقلا
قد حققوا ووصفوه تع بالطرف الاشرف من طرفي النقيضين ولما وصفوه
بالعلم والقدرة وجدوا ان كل ما لا حيوة له يمتنع الاتصاف بهما
وصفوه تع بالحيوة ايضا وهو اشرف من الموت الذي هو ضده او نقيضه
قال علماء اهل بيت النبوة عليهم السلم هل سمي عالما وقادرا الا
لانه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين وكلما ميزتموه باوهامكم
في ادق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود اليكم واب ربما وهب الحيوة
ومقدر الموت ولعل النمل الصغار يتوهم ان لله تعالى زبانيين فانها كمالها
وتتصور ان عدمهما نقصان لمن لا تكونان له هكذا حال العقلاء فيما
يصفون

يصفون الله تعالى به انتهى والى الله المفزع انتهى هذا الكلام حتى راجع قول
من قال صفاته الحقيقية عين ذاته قال بهمنيار الحي هو الدراك الفعال وهذان
الوصفان له تع بذاته ومعنى قولي بذاته ان وجوده بعينه حيوته فان وجوده
هو كونه بحيث يصدر عنه افعال الحيوة وشرح ذلك ان الحي هو ان
يكون الشيء بحيث يصدر عنه الفعل والادراك وذلك على وجهين
فاحد الوجهين ان يكون وجوده هو حيوته والثاني ان يكون حيوة
الشيء بمعنى زايد على وجوده كحيوة الانسان فانه ما لم ينضم الى الجسم
النفس لم يوصف ذلك الجسم بانه حي لانه لو كان وجود الجسمية هو حيوة
لكان كل جسم حيا وقد عرفت ان انيته تع هو حيوته فان انيته تع هي كونه
بحيث يصدر عنه افعال الحيوة انتهى اقول قد عرفت ان الوجود الحقيقي ما يكون
الشيء باعتباره موجودا او موجود الا وجوده الحقيقي لما كان باعتبار ذاته
هو واجب الوجود عين ذاته وكذلك الحيوة الحقيقية فانها ما يكون الشيء
باعتبارها حيا ولما كان ذات واجب الوجود تع باعتبار ذاته حيا كان
الحيوة عين ذاته وكذا حال باقي الصفات الحقيقية من العلم والارادة
وغيرها فانها عين ذاته تع ولا تغاير بينها الا بالاعتبار كما لا يخفى وفيما قيل
في توجيه كون صفاته تع عين ذاته ان الصفة هنا بمعنى الخارج المحمول كالعالم

والقادر والمريد هو عين ذاته تع لصحة الحمل مواطاة يرد عليه ان صحة العبارات
انما يعد من الاسماء لا من الصفات مع ان صحة الحمل مواطاة مشترك بين
الواجب تع وغيره واما معنى آخر وهو ان يقال الحيوة في الحيوان
هو صفة تقتضي الحس والحركة الارادية قال المص وليست زائدة على الداعي
واعلم ان الداعي عند المص هو عين الذات فحاصل الدليل ان الارادة
التي هي مرجح احد طرفي المقدور على الآخر ليست زائدة على الذات والا لزم
التسلسل في الارادة كما التزمه بعض مشايخ المعتزلة او تعدد القدماء كما التزمه
بعض مشايخ المتكلمين وكلاهما محال فان قيل اذا كانت الارادة المرجحة
لاحد طرفي المقدور عين الذات لم يكن القدرة عين الذات لان المعتبر
فيها تعلقها بالطرفين على السواء قلت الذات باعتبار الذات من دون
اعتبار كونه عالما بالنفع في النظام الاعلى هو القدرة وباعتبار انه عالم بالنظام
الاعلى هو الارادة المرجحة قال المص في شرح رسالة العلم وهو ان قال صحة الصدور
واللاصدور هي المسمى بالقدرة وهي لا تكفي في الصدور الا بعد ان يترجح احد الجانبين
على الآخر والترجيح انما هو بالقصد الذي يسمى بالارادة وبالداعي وعند القدرة
والارادة يجب الصدور وعند فقد احدهما او كليهما يمتنع الصدور فان قيل
اذا كان فاعلية الفاعل للفعل وعلمه بذلك نفس ذات الفاعل لم يكن صدور

مقابل

مقابل ذلك الفعل عنه فلم يكن قادرا مختارا وذلك الفعل اذا اعتبر في القدرة ان
يكون تعلقها بالطرفين على السواء قلت اللازم ممنوع فان صدور ذلك الفعل
عنه هو باعتبار انه يستعد لصدوره عنه دون مقابله لانه الكمال من مقابله ولو كان
ان ذات الواجب الفاعل ليستدعي خصوصية ذلك الفعل حتى لو كان
مقابله الكمال لصدر عنه ويكون فاعليته وعلمه بذلك عين ذاته فافهم انتهى
اقول خلاصة كلام المص ان الارادة متعلقة في الازل بوجود الفعل
فيما لا يزال من الاوقات المفروضة فيكون الارادة والتعلق الازليان
موجبين لوجود الفعل في وقت معين فيما لا يزال دون الازل وجود
ان القدرة تؤثر على وفق الارادة ويكون مرجح تعلق الارادة بوجود الفعل
في ذلك الوقت هو كونه اصلح على نحو ما قال الحكماء في نظام العالم وهذا مع
بعينه ما قال الغزالي في جواب الخيام حيث سأل الخيام عنه عن مخصص الحادث
العالم في الآن الذي اوجده وليس قبله زمان بعد ان سأل الغزالي عنه
عن مخصص مقدار الفلك الاعلى ومخصصات مناطق الافلاك ومخصصات
مقاديرها كما تمام واجاب عنه بان تلك الامور من مقتضيات النظام
الاعلى فقال الغزالي وجود العالم في الآن الذي اوجده فيه هو ايضا
من مقتضيات النظام الاعلى فذهبت الاشاعرة الى انها مغايرة

قال الاشاعرة ان الارادة قديمة وتعلقها حادث ولا حاجة الى مرجح
في هذا التعلق فان ترجيح الفاعل المختار جائز بلا مرجح انما الممتنع الترجح بلا
مرجح وما يقال من انه يلزم من الترجيح بلا مرجح الترجح بلا مرجح ممنوع بالتخصيص
وان كان حادثا اي ان كان الارادة حادثة احتاج الى ارادة
اخرى حادثة ويلزم التسلسل لزوم التسلسل او تعدد القدماء لازم على كل
حال اقول قد عرفت ان الداعي هو علم الذات عند المتكلم
من قولنا ان الارادة غير زائدة على الداعي انما اريد غير الذات والا
لزم احد من الامرين المذكورين فكلام الشارح ههنا في غاية السقوط
والنقل دل على اتصافه تعالى بالادراك اقول مراد المصنف من هذه العبارة
انه تعالى متصف شرعا بالادراك اي ادراك المسموعات والمبصرات
وساير اخواتها وهو نفس العلم المتعلق الذي هو المدرك باعتبار الوجود
العيني غاية ما في الباب انه جاء في عبارة الشريعة السميع البصير بمعنى العالم
بالمسموعات والمبصرات باعتبار وجودها العيني ولم يجي فيها ساير اخواتها
بالمعنى المذكور قال المصنف في شرح رسالة العلم ولما كان السمع والبصر الطف
الحواس واشدها مناسبة للعقل عبر بهما عن العلم والاجل ذلك وصف الباري
تعالى بالسميع والبصير دون الشام والذائق واللامس وعبروا بهما العلم

والمبصرات يعني لما ثبت بالشرع انه تعالى متصف بالادراك ثبت انه
تعالى عالم بجميع المحسوسات وغيرها بذاته فكان بذاته عالما بالمسموعات
والمبصرات وساير اخواتها بالوجه الذي يدرك بها الحواس فيكون مدركا لجميع
المحسوسات بذاته بدون الاحتياج الى الالات لان الحق تعالى منزه عن
السمع والبصر استحالة الالات يعني ان الشرع دل على كونه تعالى سميعا بصيرا
هذا التخصيص لا يناسب عموم عبارة المتن بل المناسب ان يقال يعني
ان السمع دل على انه تعالى متصف بادراك جميع المحسوسات فانه
تعالى بذاته سميع بمعنى انه عالم بالمسموعات باعتبار الوجود العيني وبصير بمعنى
انه عالم بالمبصرات وكذلك عالم بجميع المذوقات والمشمومات و
مدركات اللامسة وهذه الحجة لا بد فيها اه اقول لما كان معنى الحي
هو المدرك الفعال كان لكماله سميعا بصيرا بمعنى انه مدرك لجميع المسموعات
والمبصرات وحاصل هذا الدليل ان كمال الحيوة لا سيما كونها مع كمال
التجرد يقتضي ادراك المسموعات والمبصرات بل ادراك المحسوسات
ولا خفاء في تحقق كمال الحيوة مع كمال التجرد فيه تعالى وبهذا ثبت انه سميع
بصير مدرك بالمعنى المذكور فان قيل يعني لا يجوز ان يدل العقل على كونه تعالى مدركا
وسميعا وبصيرا بالمعنى المذكور قلت استعمال الفاظ الادراك والسمع والبصر

والبصر

في صفاته تعالى انما يكون بالسمع كما مر واما اثبات معانيهما المذكورة فيكون
بالعقل ايضا وما قال السيد المدقق في شرحه انه لا شك ان السماع والابصار
نوعان مخصوصان بالمعنى الاعم وان تخصصهما انما هو بانكشاف معلومهما
بوجهين مخصوصين بهما وان السمع والبصر ما يتحقق الشي بالسماع
والابصار ولما ثبت ان الباري تعالى عالم بجميع الاشياء من جميع الوجوه
بذاته فلا محالة يكون عالما بالمسموعات والمبصرات بالوجه الذي يدركهما
الحواس بذاته فيكون له هذان النوعان من العلم اللذين هما السماع والابصار
فيكون بمنزلة السمع والبصر فيجانبه الصدق عليه السمع والبصر الحقيقة بلا تكلف
ولا يلزم تعدد القدماء لان السمع وكذا البصر كالعلم نفس الذات
باعتبار كلام حق وهو بعينه تحقيق المص في جميع ادراك المحسوسات على ما مر
الاشارة اليه ولا غبار عليه على ما قرره المص من ان الجزئيات على الوجه
الذي هو مانع من فرض الشركة موجودة في الخارج واما على الوجه الذي قرره
السيد المذكور من ان منع الشركة انما نشاء من نحو الادراك الحسي فكلام
المذكور معه كما لا يخفى وايضا لا سبيل له بيان استحالة النقص والا خفاء
في ان صفة الوجوب الذاتي مستلزم لاستحالة النقص والافة على
الواجب الوجود تعالى فلا حاجة الى التمسك بالاجماع في اثبات استحالة

من العلم م

هذين الامرين على الباري تعالى وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري
وافقه المص في ان السمع نفس العلم بالمسموعات والبصر نفس العلم بالمبصر
لكنه خالفه في كونهما زايدتين على الذات فانهما عند المص نفس الذات
فالذات من حيث مدرك للمبصرات بذاته هو البصير ومن حيث هو
مدرك للمسموعات بذاته هو السميع وما قيل من انه لا يظهر وجه ارجاع
هذين الوجهين بخصوصهما الى العلم دون ساير الصفات مع ان
ظواهر النصوص مشعرة بالمغايرة الذاتية والاحتياج الى الالة انما هو
في حقنا فان الباري تعالى يدرك المسموعات والمبصرات على الوجه الجزئي
بذاته بناء على ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تعالى يدرك الجزئيات على الوجه
الجزئي فان ابا عبد الله على تخصيص هذين الادراكين بالرجوع الى العلم بل
الظاهر انهما صفتان زايدتان على العلم بخلاف ادراك ساير المحسوسات
فانه يرجع الى العلم حيث لم يرد السمع باثبات صفة اخرى بازاء الملكات التي الى
والشم واللمس فيحكم برجوعها الى العلم وليت شعري ما الباعث
للشيخ الاشعري على ذلك مع التشبيه وطريقته المحافظة على ظواهر النصوص
لا يخفى ما فيه فانه اذا كان ادراك المحسوسات التي هي غير المبصرات و
المسموعات راجع الى العلم كما قرره هذا القايل كان ذلك كافيا في

كون ادراكهما راجعا الى العلم ايضا كما لا يخفى فذلك هو وجه ارجاع الابصار
والسماع الى العلم المخصوص فان مجرد اطلاق لفظي السميع والبصير في الشرع
على البارى جلاله لا يكفى في الحكم بانهما صفتان مغايرتان للعلم فيما لاحظ ان الابصار
والسماع فينا ليسا الا ادراكين متعلقين بالمبصرات مع المسموعات الآتيين
بخصوصيتين يعلم ان استعمالهما في البارى مع تجيب الشرع ليس الا بمعنى ادراك
المبصرات والمسموعات على النحو الجزئي بذاته فيكونان راجعين الى العلم
وذهب سائر المتكلمين واستدلوا على مطلوبهم بانا اذا علمنا شيئا كالكون
مثلا علما تاما ثم رأيناه فانا نجد بين الحالتين فرقا ضروريا ونعلم بالضرورة
ان الحالة الثانية تشتمل على امر زائد على حصول العلم فذلك الزائد هو الابصار
وضعفه ظاهر لان ذلك الفرق لا يمنع كونه علما مغايرا لسائر العلوم فان
في كل من افراد العلوم زيادة خصوصية لا توجد في غيره واما ما قيل ان
هذا الاستدلال انما يصح لو امكن العلم المتعلق بالادراك الحسي بطريق آخر
غير الحس وهو باطل لان الحس لا يتعلق الا بالجزئيات من حيث خصوصيتها
ولا سبيل الى ادراكها من هذه الجهة سوى الحس فليس ثمة ادراكان ادراك
الجزئيات من حيث خصوصياتها بطريق الاطلاع الحضوري بدون الحس
كما قرره شارح ايضا غير مرة فرجع هذا الاستدلال اليه   والجواب ان

كلامهما

كلامهما صفة قديمة بهذا لا يناسب مذهب المص فالاولى ان يقال ان كلا
منهما نفس ذات الواجب الوجود المتعلقات حادثة كالعلم والقدرة
وعمومية قدرته اي يعني ان قدرته مع عامة شاملة لجميع الممكنات ومن جملتها
القاء الكلام الدال على المعنى المراد الى الغير لاعلامه فعموم قدرته يدل على
الكلام وقوة القاء وهو معنى التكلم الثابت بالشرع فثبت الكلام بكلا
معنييه احدهما التكلم الثابت بالشرع وثانيهما ما به التكلم فهو تكلم كلاما
بكلام دقيق   احدهما ان كلامه صفة قد عرفت ان الكلام بمعنى
فعلى المعنى الاول انما يصح القياس الاول لا الثاني لكذب الصغرى فان
التكلم الحقيقي نفس ذات الواجب عند المحققين فيكون قديما بلا تعدد
القدماء وعلى الثاني انما يصح القياس الثاني لا الاول لكذب الصغرى
فاضطروا الى القدح في احد القياسين ولا حاجة الى القدح فيه بل يمكن
ان يحمل الكلام في القياس الاول على معنى التكلم وفي الثاني على ما يحصل
به التكلم كما عرفت فالحق ان التدافع بين ذينك القياسين انما نشأ
من اشتراك اللفظ وجعل الكلام المذكور فيهما بمعنى واحد توهم جريان الحكم
المعنى الآخر فيه   فالحنابلة قالوا اي قبيل العلم لم يعرفوا معنى القديم و
حسبوا ان نسبة الحدوث الى كلامه تعالى اهانة له او يكون انسانا هم من

اطلاق الحادث على المصحف ونحوا بعد الاجل ان لا يتوهم حدوث الكلام
بمعنى التكلم القائم بذاته وقيل لما كلفوا بالقول بان كلامه مخلوق ولفظ
المخلوق مشترك له معنى آخر هو انه مفترى لم يجوزوا اطلاق هذا اللفظ عليه لئلا
يذهب ضرر او توقف على ان مرادهم منه الحدث الى انهم اعترفوا بكون
هذا المؤلف مفترى وقالوا انه غير مخلوق اى غير مفترى حتى الجلد والغلاف
فنسبوا اليهم انهم قالوا بقدمه واقول مراد انه ان قول الحنابلة
بلا اعتبار التقويل لا منع للتاويل باحد التاويلات المذكورة او بتاويل
من ان مرادهم بقدم الكلام قدم علم البارى به ولهذا قالوا بقدم الجلد
والغلاف فان العلم بها قديم ايضا والاولى الاعراض عن التاويل فانه
جار فى اكثر المذاهب الباطلة والتعرض له انما نشا من التعصب البرى
عند اهل الحق حتى قال بعضهم الى آخره كفى شاهدا على جهلهم ما نقل
عنهم ان الجسم الذى كتب فيه القرآن صار قديما بعد ما كان حادثا
وهذا هو الباعث لاحد من التاويلات المذكورة لبعد صدور هذا الحكم
المذكور عمن له ادنى مسكة واتفقوا الحنابلة على ان كلامه حروف واصوات
هذا موافق لما فى شرح المواقف ومخالف لما فى شرح المقاصد فان صاحب
المقاصد قال فيه عبارات الكراهية من ان بعض الشراح هو ان من بعض ان

فانه

مخالفوا لما اشتغ من مخالفة الدليل قالوا بان المنتظم الحادث قائم بذاته وهو دال
المنتظم قول الله تعالى الا كلامه فان كلامه هو قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث
لا محدث فان كل ما له ابتداء ان كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة
وان كان مباينا بالذات فهو محدث ولا يخفى عليك ان الكلام بمعنى
القدرة على التكلم انما هو الكلام بمعنى التكلم القديم وبمعنى كونه متكلما انه
خلق الكلام اى خلق الكلام على قصد الالقاء من عنده نوع اعلام الغير
فاندفع ما قيل من انه بمجرد الخلق لا يلزم التكلم كما لا يلزم من خلق كلام زيد انه
تكلم على ما هو مذهب الاشعرية تكلم تعالى ولا خفاء عليك ان التكلم على
هذا التعريف ليس من الصفات الحقيقية ويكون حادثا فهو على تقدير كونه
من الصفات الحقيقية يعرف بانه امر هو مصدر لتاليف الكلمات او القدرة
على كمال تاليفه وخلقه فهو نفس ذات الواجب عند المحققين فانه
قادر بذاته على تاليف الكلمات لكنهم قدحوا فى صغرى القياس
الاول بان اريد بالكلام المذكور فيه على معنى التكلم اذ على تقدير هذا
المحمل ينصرف القدح الى كبرى القياس الاول ان اريد بالتكلم ما هو من الصفات
الغير الحقيقية اى ايجاد الكلام بالفعل ويندفع القدح عنه ان اريد بالتكلم ما هو من
الصفات الحقيقية الاشاعرة قالوا الكلام عندهم ليس من جنس الاصوات

اقول قد عرفت ان كلام معنيين احدهما التكلم وثانيهما ما به التكلم فان ارادوا
بقولهم كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات ان تكلمه تعالى ليس من جنس الاصوات
والحروف فيرد عليه ان التكلم مطلقا ليس من جنس الاصوات والحروف
وانه لا معنى لقولهم وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف الا ان يصرف
عن ظاهره ولا خفاء في انه يصح على هذا التقدير الحكم بانه معنى قايم بذاته وانه قديم
ان اريد بالتكلم المعنى الانتزاعي الذي هو القدرة على تاليف الكلمات
وان ارادوا بالكلام المذكور ما به التكلم فلم يصح قولهم بل هو معنى قايم بذاته تعالى
الا على القول بان الموجودات في الشهود العلمي قايمة بذاته تعالى كما ذهب اليه
بعض الحكماء فان ما به التكلم ليس قايما بالمتكلم الا في الشهود العلمي ويرد
ايضا عليهم ان الكلام بهذا المعنى متعدد باعتبار ذاته كالالفاظ الدالة
فلا يصح قولهم ان كلامه تعالى واحد عندنا وانقسامه الى الامر والنهي والخبر
والاستفهام والندا انما هو بحسب التعلق فان هذا الحكم انما يصح في
الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم الا ان يراد به الاجمالي الذي هو
عين ذات الحق لا العلم الانتزاعي الاجمالي الذي هو منتزع من ذاته تعالى والحاصل
ما فيه بالجملة الحكم بان الكلام بمعنى ما به التكلم معنى واحد قايم بذاته تعالى وهو مدلول
الكلام اللفظي المركب من الحروف بدون رجوعه الى العلم الاجمالي الذي

هو غير زايد

هو غير زايد على ذاته تعالى او جعله عين ذاته ومع ذلك الرجوع لا يصح الحكم بقيامه
بذاته تعالى نعم لو قالوا انه العلم الاجمالي الواحد الزايد على ذاته تعالى يصح الرجوع
المذكور ولا نزاع للمعتزلة معهم الا في زيادته ومع ذلك الزيادة لا يصح الا
في العلم الانتزاعي الواحد الزايد في التعقل وقد صرحوا في صغرى
القياس الثاني ليعلم انهم لو صرحوا في صغرى هذا القياس اذا اخذوا
الكلام الذي هو موضوعها بمعنى الكلام اللفظي وانما قد صرحوا فيها اذا اخذوه
بمعنى الكلام النفسي نعم يتجه ان القياسين المذكورين بان جعلوا الكلام
المذكور في القياس الثاني بمعنى الكلام اللفظي والحاصل انه ان جعل الكلام
المذكور في الدليلين بمعنى الكلام النفسي قد صرحوا في صغرى القياس الثاني
وان جعل بمعنى الكلام اللفظي قد صرحوا في صغرى القياس الاول وان جعل
معناه مختلفا في القياسين على النحو المذكور لم يقدحوا لان الكتابة
تصوير اللفظ قيل عليه انه لا يلزم من كون الكتابة تصوير اللفظ بحروف
هجائه ان يكون المكتوب ملفوظا فان نقش الفرس على الجدار مثلا تصوير
الفرس بالنقش ومن البين ان المنقوش ليس فرسا بل نقشه المنسوب فكذا
المكتوب صورة اللفظ المنسوب لا نفسه اقول لا خفاء في انه لما كانت
الكتابة تصوير اللفظ كان اللفظ مكتوبا اي مصورا لا محالة فان قيل

الكتابة عبارة عن تصوير اللفظ يستلزم لكون المكتوب عبارة عن الصور
والحاصل ان العادة جارية بان يقال ان الالفاظ مكتوبة واريدوا
من هذا القول ان الصور الدالة عليها مكتوبة ومقتضى هذه العادة
يقال ان الكتابة تصوير اللفظ الا ان حقيقة الكتابة تصوير الصور
الدالة على الالفاظ لا تصوير الالفاظ ولا يخفى حال نظير الكتابة
اذ لست في الوسع تحريره وجوابه الثاني انه لا نزاع في اطلاق لفظ
اسم القرآن ثم قيل في هذا الجواب نظر اما اولا فلان معترك الاقوام
او ظاهره على ان القرآن هو الالفاظ المسموعة المؤلفة من الحروف
وحكموا بان ذلك من ضروريات دين نبينا صلى الله عليه وآله ومن البين
ان القياسين المتعارضين المذكورين جاريان فيه والاشاعرة
ما قدحوا في دليلهم ولم ينكروا الضرورة المذكورة بل سلموا ان القرآن بهذا المعنى
هو المتعارف عند الجمهور وذكروا في معرض الجواب ان للقرآن معنى آخر
لا يجري فيه القياسان المذكوران ولا يخفى على الظاهر ان الاشكال في القرآن
بهذا المعنى ولا يندفع عنه الاشكال بان للقرآن معنى آخر لا يجري فيه القياسان
المذكوران كما لا يخفى واما ثانيا فلان مدلول الكلام اللفظي مسميات
الاسامي والعبارات وهي ليست صورا ذهنية كما ذهب اليه الحكماء لان

المتكلمين

المتكلمين ينكرون الوجود الذهني فهو من اعيان الموجودات كالسماء والارض
ومن البين ان بعض الاعيان جواهر قائمة بذواتها وبعضها اعراض قائمة
بالجواهر ولا يظهر قيامها بذاته تعالى ولا بقيامها بغيره وجه مع ان القول
بهذا الجواب ليس جوابا عن جريان القياسين المتعارضين في [illegible] بل
جوابا عن قولهم ان معنى القرآن وكلام الله تعالى منحصر في الالفاظ والعبارات
بالدليلين المذكورين فان الدليلين المذكورين انما يدلان على ان
القرآن والكلام يطلقان على الالفاظ واما انهما لا يطلقان الا عليها
فلا يكون مقتضى الدليلين ولا يخفى عليك حال قوله ومن البين ان
القياسين المتعارضين المذكورين جاريان فيه فان الجاري في النفسي
الا القياس الثاني كما قال الشارح فيلزم انهم قدحوا في صغرى القياس الاول
واما قوله واما ثانيا فلان مدلول الكلام اللفظي الخ فهو مندفع بان
يقال ان المتكلمين وان انكروا الوجود الذهني قد اثبتوا الثبوت
بل الوجود الذهني فمسميات الاسامي والعبارات [illegible] عندهم في
الاعيان الثابتة فهي عندهم قديمة باعتبار الثبوت قائمة بذاته تعالى
قيام العلم بالاعيان الثابتة بذاته تعالى [illegible] فهو من اعيان الموجودات كالسماء
والارض ثم يرد عليه ان مدلول الكلام اللفظي امور متعددة فكيف يصح

القول بانه حرف واحد في الازل متعلق فيما لايزال بالامور المتعددة كما قالوا
في تصحيح مذهبهم كما مر سابقا فيحتاج الى رجعه الى العلم الاجمالي هو عين ذاته
او يقال المراد منه لو ان الكلام اللفظي هو لوله الجب الالتزام اي القوة على
تاليف الكلمات فانه ذاته تعالى قادر على تاليف الكلمات والقائها وح
يرجع الكلام النفسي الى التكلم الحقيقي الذي هو غير الذات ويصير النزاع لفظيا
فكل احد منا يسمع كلام الله تعالى ويدل عليه قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك
فاجره حتى يسمع كلام الله فنحن وان سمعنا كلام الله لكن لم نسمعه من الله كما
ماسمعه موسى عليه السلام فانه سمع من الله اي يكون على الكلام الذي سمعه موسى ع
فانه هو الله تعالى فهذا هو وجه اختصاص موسى ع بانه كليم الله هذا خلاصة الوجه الاخير
من الوجوه الثلثة المذكورة ان لم يذكر فيه قوله من جنبه وهو معتبر في كل من الوجهين
الاخيرين كما لا يخفى هو انه سمع الكلام الازلي او لا حاجة الى التقييد بقوله الازلي
بل لا معنى له الا باعتبار ان المسموع نوع من الثبوت في الازل على الوجه الاجمالي
كما ذهب اليه بعض المتكلمين او له علم ازلي هو عين ذات الواجب فيكون بمعنى
قوله كلامه الازلي الكلام الذي كان العلم به ازليا فيكون الازلي وصفا للكلام
بحال متعلقه والحاصل ان المسموع ليس وراء الكلام بمعنى ما به التكلم وهو ليس
ازليا الا باحد من التاويلين المذكورين الجاريين في الكلام اللفظي كما في

جميع الموجو

جميع الموجودات فلا حاجة الى ما ذكره في هذا الجواب والحاصل ان الكلام
الذي سمعه موسى بلا صوت وحرف باعتبار الوجود العيني له معنيان احدهما هو
اللفظ الدال على المعنى المراد وبالقائه باعتبار الوجود المثالي البرزخي على نحو ما في
المنام او العقلي على نحو الالهام العقلي وثانيهما المعنى الذي هو مقصود وبالذات
بالقاء اللفظ الدال عليه وهذا هو الكلام بالحقيقة عند الغزالي نظير هذا
ما قال من ان حقيقة الحمد هو اظهار الصفة الكمالية سواء كان باللفظ الدال
عليها او بالفعل فان اللفظ الدال عليها انما هو حمد باعتبار الدلالة عليها
وخصوص اللفظ لا دخل له في كونه حمدا وعلى هذا يكون الكلام اللفظي عنده
كلاما باعتبار انه دال على معنى هو المراد وبالذات بالقاء اللفظ عليه حتى
لو امكن القاء هذا المعنى بدون القاء هذا اللفظ يكون كلاما والقائه تكلم
فليس خصوص اللفظ شرطا لا في الكلام ولا في التكلم فان قيل مطلق الكلام
عنده مشترك لفظي بين الكلام اللفظي وبين الكلام الذاتي الذي هو مسموع
بلا صوت وحرف بالمعنى الثاني او مشترك معنوي بينهما والجري على الاول فكيف
يصح السماع بدون الصوت والحروف ايضا سمع موسى ع الكلام الذي
بلا صوت وحروف بالمعنى الثاني بدون سماعه بالمعنى الاول ام لا وما الدليل
على انه ع سمع الكلام بلا صوت وحرف قلت اما الجواب عن الاول فهو

علم مما ذكرنا ان اطلاق الكلام بمعنى ما به التكلم على اللفظ وعلى الذي بلا صوت وحرف
بالاشتراك المعنوي فان معناه ما ينبئ عن الواقع نفسه او عن الطلب ونحوه سواء
كان الانباء والاشعار بلا واسطة كمعاني الالفاظ او بواسطة كالالفاظ الدالة
على المعاني المنبئة عن الواقع كالقضايا العقلية او المشعرة عن الطلب او العرض او
التمني كالانشائيات فعلى هذا يتحقق الكلام لاطلاق بالاشتراك المعنوي
على ثلثة اقسام انسان بلا صوت وحرف ومن نظر الى ان معاني الالفاظ
هي المنبئة على الواقع او المشعرة عن الطلب ونحوه بلا واسطة حكم بان استعمال الكلام
فيها بالحقيقة وفي غيرها انما يكون بالمجاز وان اشتهر فيه ولهذا قال الاشاعرة ان
الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا ومنهم من ذهب الى
عكس ذلك كالمعتزلة فالنزاع ليس الا في اطلاق الكلام على معاني الالفاظ
اما بطريق المجاز كما هو راي المعتزلة او بالحقيقة بان يكون مشتركا من الكلام كما هو
راي الغزالي او بان يكون استعماله في الالفاظ بالمجاز المشهور كما هو راي
بعض الاشاعرة وسيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى واما الجواب عن الثاني فهو ان
يقال المراد بالسماع ليس الا الاطلاع الحضوري لمن القي اليه الكلام بالمعنى المذكور
الذي يتعلق به المتكلم الذي هو الالقاء والجواب عن الثالث فهو ان يقال
انه يحقق لموسى عليه السلام غير فانهما يحققان معا ما دام الملقى اليه متعلقا بعالم
الملك والمثال

الملك والمثال واما اذا لم يكن الملقى اليه متعلقا بالجسد فانما يتحقق له سماع الكلام
بالنحو الثاني وهذا هو مقام يتمناه العارفون واما الجواب عن الرابع فهو ان يقال
الدليل على ما ذكر انه لم يسمع ما سمع موسى عليه السلام كل من له اذن سامعة على تقدير كونه قريبا
منه فان قيل جاز ان يتحقق الكلام المسموع بالاذن ايضا بايجاد الله اياه في الهواء
قلت على تقدير هذا التحقق يختص السماع بجهة مخصوصة وقد نقل ان موسى سمع
من جميع الجهات والحاصل ان التكلم في الانسان انما يتعلق بالالفاظ
اولا وان كان المقصود الاصلي منه القاء المعاني في سمع الملقى اليه الكلام الالفاظ
او لانه يحصل له الكلام الذي بلا صوت قائم بالهواء واما التكلم بالنسبة
الى الله تعالى بالوحي فانما هو القاء المعاني اولا ثم القاء الالفاظ بحسب الوجود
الظلي المثالي او بلسان الملك المنزل وجاز ان يحصل احيانا بلسان القدس ثم
القاء الالفاظ بتبعية القاء المعاني بايجادها في الهواء وذلك بالجوارح
عكس متعلقات تكلم الباري تعالى على عكس متعلقات تكلم الانسان عالما
فاعلم ذلك واما الالهام الالهي فهو الذي ليس الا الفاظ المتعلقة به الحديث
القدسي القاء المعاني في القلب بدون القاء الالفاظ الدالة عليها
كما يرى في الاخرة انه تعالى كما سيجيء تحقيقه ان غير الله تعالى لا يرى انه
وبيان المراد من العبارات الدالة على الرؤية وهو اعلم

بجهورها لا يخفى عليك بعد الاطلاع على ما مر ان السماع والرؤية انما هما قسمان
من الاطلاع الحضوري ولهذا يصح تعلقهما بغير المحسوسات قوله وكذا سماع غير
الصوت والحرف قد عرفت ان معنى السماع ليس الا حصول الاطلاع
الحضوري للمخاطب على ما يلقى اليه فان قيل فعلى هذا لا يكون لخرق العادة
مدخل فيه فما معنى ما يقال في هذا المقام ان هذا بطريق خرق العادة قلت
ما هو خرق العادة ههنا ان يطلع المخاطب على المعاني التي هي الملقاة
من المتكلم بدون الاطلاع على الالفاظ الدالة على المعاني او لانه يطلع على
الالفاظ لا من جهة مخصوصة فان العادة جارية بان يطلع المخاطب على
المعاني بعد الاطلاع على الالفاظ الدالة عليها من جهة مخصوصة وانها
انه مسموع بصوت [illegible] لا خفاء في انه اذا كان سماع الصوت من جميع الجهات
لم يكن الصوت متحققا في الاعيان لان الصوت باعتبار الوجود
العيني انما يقوم في الهواء فلو وقع حينئذ لا محالة [illegible] يسمع الا من جهة مخصوصة
فعند التامل يرجع هذا الجواب الى الجواب الاول غاية ما في الباب ان
يعتبر فيه الصوت باعتبار الوجود الظلي المثالي فان حاصل الجواب الاول
بلا صوت وحرف موجودين في الاعيان ولهذا يسمع من جميع الجهات
وحاصل الجواب الثاني ان المسموع انما يسمع من جميع الجهات وهو المسموع

لا يصح

لا يصح ان يكون بالصوت الموجود في الاعيان كما لا يخفى فهذا المسموع ان
حكم عليه بانه صوت فانما يصح ان اريد بالصوت ما هو مسموع في المنام
من الاصوات فانه انما هو صوت موجود بالوجود الظلي المثالي فحاصل الجوابين
واحد لا تغاير الا بالاعتبار والعبارة نعم لو حمل الجواب الاول على ان
المراد منه ان المسموع بلا صوت وحرف مطلقا اي سواء اعتبر وجودهما
العيني او المثالي كان مغايرا للجواب الثاني ووجه يكون الجواب الاول
المسموع انما هو الملقاة بدون الالفاظ المعينة وبدون وجودها المثالي
العينية
وحاصل الجواب الثالث ان المسموع هو الالفاظ الموجودة في الاعيان
بايجاده تعالى بدون كسب المخلوق ولعل الشارح حمل الجواب الاول على هذا
المذكور قوله وتارة انه يسمع من جهة هذا الجواب ليس من افعال النقل
المذكور واليه على هذا الجواب يلزم ان يسمع من هو قريب من الشجرة المشهورة
او الطور وليس كذلك فان الوحي على الانبياء عليهم الصلوات والسلام
لم يسمعه غيرهم من الحاضرين فالحق هو الجواب الاول المتضمن للجواب الثاني
فان تحقق الالفاظ باعتبار الوجود الخارجي الذي هو المتحقق في الهواء ليس
شرطا في الوحي قبل ظهوره في لسان الانبياء او ايجاده تعالى اياه فيه وان
جاز مقارنته له باعتبار مجرد الاحتمال العقلي وانما الكلام هو المخرج

في لسان الملك بهذا الاختراع للايخ اما ان يكون في عالم الملك او عالم المثال
او عالم الملكوت وعلى الثاني استعمال اللسان انما يكون على سبيل التشبيه
وجميع الاقسام الثلثة وقع على ظاهر كلام اهل الشريعة واما الحكماء والمحققون من
المتكلمين فهم القايلون بالقسمين الاخيرين في الكلام المنزل اولا لا يكون بالصوت
القايم بالهواء بالضرورة ان الانزال من الملكوت مقدم على الانزال في عالم المثال
المقدم على الانزال الى الملك ولا يخفى عليك ان وجود الالفاظ في عالم الملكوت
انما هو وجود ظلي عقلي كما ان وجودها في عالم المثال وجود ظلي مثالي وهو الوجود
الذي يسميه الاشراقيون في ما في عالم الملكوت مثلا لا مانسبة الى عالم
ذلك والحاصل ان الكلام اللفظي له اربع اعتبارات لكل اعتبار منها
حكم عليها بان له نحو من الوجود وان كان بالمجاز احدها اعتباره قائما
بالهواء وبهذا الاعتبار موجود في الاعيان وليس لاجزائه قرار في الوجود
وثانيها اعتبار تحققها في العالم الذي يسمى العالم المثالي ويكون له في
هذا العالم حدوث بالتدريج وبقاء لجميع اجزائه ودوامه يمكن ان يكون له
حدوث في هذا العالم دفعة كحدوث النقش الحادث من قطعة الشمع من
وضع الخاتم المنقوش عليها فهو محتمل عند العقل واوعى البعض من قوة ثالثها
اعتباره مندرجا في العلم في عالم المجردات وتحققه في هذا العالم نفي حدوثها

مع البقاء

مع البقاء ودوامها اندراجه في العلم السابق على الممكنات وبهذا الاعتبار
لم يحكم عليه بالحدوث ويكون مخلوقا وكان ساير الممكنات تركيبا له في ذلك الانواع
فجميع ما يندرج في هذا العلم الاجمالي الازلي الذي هو عين الذات عند المحققين
متعلقة متصفة بالمعلومية بهذا العلم ومن جملتها الكلام اللفظي الحقيقي
الذي له صدور المعلومية وهو كونه متعلق التكلم الازلي الذي هو عين
الذات ومغاير بالاعتبار للعلم والقدرة وغيرهما من ساير الصفات الحقيقية
له التي هي عين الذات ولما كان عند المحققين له وجود في الذهن موافقا لما يوجد
في الخارج موافقة في الماهية للالفاظ الموجودة في الاذهان والمجردات بل لكل
كان للكلام اللفظي فردان كل منهما بحيث لو استعمل فيه الكلام كان حقيقة
وهذا هو منشا لما اختاره محمد الشهرستاني في تصحيح كلام الاشعري من ان الكلام
النفسي عبارة عن الالفاظ الدالة باعتبار وجودها الذهني لكنه لا يصح الحكم بانه
قديم الا باعتبار اندراجه في العلم القديم الذي هو عين ذات واجب الوجود
تعالى فيكون بالحقيقة العلم الذي هو ذاته قديما ولا للمعتزلة في ذلك بل
نزاعهم انما هو في الكلام الذي هو متعلق التكلم قديما باعتبار ذاته لا باعتبار
العلم الاجمالي الذي هو عين ذات الواجب قديما وليعلم ان الكلام
النفسي على المشهور انما هو معاني الالفاظ الموجودة في الاذهان من حيث

بل محكية عن الامور الخارجية او مقتضية للطلب او مشعرة بالتمني ونحوه وهو ايضا
لا يصح الحكم عليه بانه قديم باعتبار ذاته نعم يصح الحكم على العلم الاجمالي المتقدم
الذي هو غير زايد على ذات الواجب تعالى بانه قديم   فيراد به الكلام
الحقيقي الذي هو صفة ازلية انما هو بمعنى التكلم الحقيقي هو غير زايد على ذات الواجب
وظني ان من حكم بان الكلام النفسي قديم انما اراد به معنى التكلم الحقيقي الذي هو
مغاير للعلم والقدرة وغير زايد على الذات فان ذاته تعالى باعتبار ذاته تقتضي
القاء الكلام الى الغير فالتكلم الحقيقي عبارة عن ذاته تعالى من حيث هو يقتضي القاء
الكلام المعنوي واللفظي الى الغير بحيث يصح ان يكون مخاطبا وهو معنى غير العلم والقدرة
وغيرهما من باقي الصفات الحقيقية بالاعتبار   احتراز عن ذوات الوجوه الله
الحقيقي الازلي قد عرفت ان الكلام الحقيقي الازلي انما هو معنى التكلم الحقيقي الذي
هو عبارة عن كون الواجب بحيث يقتضي القاء الكلام اللفظي ومعناه الى
المخاطب او بمعنى العلم بما يتكلم به اي العلم الاجمالي الذي هو غير زايد على ذاته تعالى
فح يكون معنى الكلام الحقيقي الازلي الكلام الحقيقي الذي هو ازلي العلم فوصفه
بالازلية وصف بحال متعلقه فاعرف ذلك ولا يخفى عليك ان المعنى الاول
كاف في الاعتذار المذكور فلا حاجة الى اعتبار المعنى الثاني الذي فيه ارتكاب
تجوز في الوصف بالازلية لكن قوله على ان اطلاق اسم المدلول الخ لا يلايم

الا بالمعنى

الا بالمعنى الثاني   والجواب ان كلامه في الازل لا يتصف بانه مدلول لكن
كلامه تعالى في الازل انما هو التكلم الحقيقي الذي هو غير زايد على ذاته تعالى او العلم الاجمالي
بما يتعلق به التكلم الحقيقي الذي هو غير زايدة على ذاته   والتحقيق ان رفع
القول بان الازلي مدلول الكلام اللفظي وقد عرفت ان الحق ان الكلام
الازلي انما هو بمعنى التكلم الحقيقي او بمعنى العلم الاجمالي بمدلول الكلام اللفظي
وبذلك يندفع النظر الذي ذكره   وكذا القول بان المتصف باللفظ
لا خفاء في ان المتصف باللفظ ومقابليه هو المعنى الذي هو مدلول اللفظ
بالحقيقة وبتبعيته اتصافه باحدهما يتصف اللفظ بحادث بمكون مدلول
اللفظ بالحادث حادثا لا محالة فالمدلول الذي هو ازلي ليس الا باعتبار
العلم الاجمالي الذي هو غير زايد على ذاته تعالى فوصف المدلول بالازلي انما
هو وصف بحال المتعلق كما مر غير مرة فلا تغفل وسياتي زيادة بيان لذلك
دون المعنى القديم لا شبهة في ان لا معنى للمعنى القديم غير العلم الاجمالي
بمدلول الالفاظ وبما ذكر يجب حمل كلامهم على احد المعنيين المذكورين
ولعل مرادهم بمدلول الكلام اللفظي انما هو مدلول الالتزامي الذي هو الكلام
بمعنى التكلم فح يكون الكلام الازلي الواقع في كلامهم انما هو بمعنى التكلم الازلي
الذي هو غير زايد على ذاته تعالى فح يندفع النظر المذكور عن كلامهم بلا تمحل

واجاب عنه عبد الله ابن سعيد القطان بهذا صريح في ان المراد بالكلام الازلي
ليس معنى التكلم الحقيقي الذي هو غير زايد على ذاته تعالى عند المحققين اذ العلم
الاجمالي بالكلام الذي هو ما به التكلم فان هذا الكلام لا يصح الا باعتبار معنى
الغيبين فلا تغفل ثم المراد انه لا يخفى عليك ان هذا ايضا انما
يصح ان لو كان المراد بالكلام الازلي احد من المعنيين المذكورين فحاصل كلام
الاشعري انه واجب الوجود لذاته متكلم في الازل ولا يحتاج في التكلم الى امر زايد
على ذاته تعالى فذاته تعالى من حيث يقتضي القاء الكلام الى المخاطب تكلم ولا يحتاج
الى ما به التكلم فان ذاته كاف في احضار ما به التكلم والكشاف فذاته تعالى علم
اجمالي علم ما تكلم تعالى به فذاته تعالى كاف في التكلم واحضار ما به التكلم فما به التكلم
لظهور الوجود وما باعتبار انه احاطة المعلومات العلم الذي هو غير زايد على الذات
فان للانسان تكلما وما به التكلم وهو الصورة الخيالية للالفاظ والصورة
المثالية للمعاني الالفاظ وفي التكلم يحتاج الى اللسان وفيما به التكلم يحتاج
الى الخيال او ما في حكمه واما ذات الواجب تعالى فلا يحتاج في التكلم الى غير
[illegible] انه متكلم وتكلمه تعالى غير زايد على ذاته تعالى ولا يحتاج ايضا الى امر زايد على الذات
في العلم بما به التكلم فنفس ذاته تعالى الى ما به التكلم نسبة الصورة الخيالية للالفاظ
اليه فذاته تعالى من حيث هو منشا الانكشاف الالفاظ ومعانيها سبب

لان يكون

لان يكون للالفاظ ومعانيها نحو من الوجود الاجمالي ووحدة باعتبار نامه مرجع
ذلك الوجود ووحدة الى العلم الاجمالي بهما ولذا قيل الكلام النفسي القايم
بالمتكلم هو منشا للفظ والمعنى فيكون كلام الله هو الكلام النفسي باعتبار انه ثبت
في صقع الربوبية في مكمن الغيب بحواز الثبوت العلمي نحو العلم الاجمالي وهو
عبارة عن تعلق الظهورية في عالم الممكنات والشهادات وهذا ماخوذ من
كلام الشهرستاني في تصحيح كلام الاشعري وماحاصله ليس للمعتزلة نزاع في تحقق
المعاني المذكورة بل نزاعهم ليس الا في اطلاق الكلام بمعنى ما به التكلم على
علمه تعالى الاجمالي بما به التكلم بالحقيقة وهم محقون في ذلك غاية توجيه الاشعري
ان يقال للذات الواجب تكلم ازلي غير زايد على ذاته وللتكلم الازلي ما
يتعلق وذلك التكلم في الازل هو الكلام الازلي وكفى في تحقيق التكلم الازلي
علمه تعالى الازلي بما يتكلم به فالعلم الازلي بما يتكلم به هو ما يتعلق به التكلم الازلي
ولا نعني بالكلام النفسي الا ما يتعلق به الا انه معلوم بالعلم الازلي ونهاية ما يمكن
ان يقال تحقيق في الانسان التكلم وما به التكلم وهو الالفاظ الموجودة في
الاعيان وعلم تلك الالفاظ وهو الكلام النفسي فالكلام النفسي عنده ما يتعلق
التكلم لعلومه ولهذا اطلق الكلام الازلي على العلم بالكلام اللفظي الذي
يتعلق التكلم وهذا الاطلاق الصوفي على الاستعمال المعتزلة والنزاع على تقدير صحته

انما يصح في العلم الذي هو عين المعلوم لا العلم الاجمالي المذكور والعرض من هذا القول
ان كلام بلا تاويل يا حد المعنيين المذكورين في معنى الكلام الازلي لا يصح
اصلا وهذا الجواب مشهور بين الجمهور وكلامهم مردود والتحقيق ان ذاته
تعالى بحيث يقتضي التكليف والامر بعد ايجاد المكلفين فمن نظر الى ان
ذاته تعالى بذاته يقتضي التكليف وان ذاته تعالى منشأ للتكليف حكم بان
المعدوم مامور في الازل بمعنى ان منشأ الامر متحقق في الازل ومن نظر الى استمرار
الامر الازلي وهو منشأ الامر الى زمان وجود المامور واذ بعد وجوده يصير مامورا
بالفعل حكم بان المعدوم ليس مامورا في الازل انما يلزم ان الكلام
جميع هذه الادلة انما تنهض في الكلام اللفظي باعتبار وجوده العيني وفي معناه
باعتبار كونه مدلولا بالفعل وجميع الاجوبة مبنية على ان الكلام الازلي هو
التكلم الحقيقي الذي هو امر واحد غير زايد على ذاته تعالى او العلم الاجمالي بالكلام
مع اقترانه باقتضاء القاء الكلام للاعلام وهو امر واحد غير زايد على ذاته
عند المحققين فيصح اتصاف الباري بالتكلم بمعنى خلق الحروف الدالة
الا وله ان يقال بمعنى خلق الكلمات الدالة على المعاني ويعلم ان التكلم
الحادث هو خلق الكلمات المذكورة بالفعل مع قصد الاعلام للمخاطبين
وهو امر اعتباري واما التكلم القديم فهو كون ذاته تعالى بحيث يقتضي القاء

الكلام لل

الكلام للمخاطبين حين وجودهم وهذا هو الكلام الازلي الذي هو صفة لازمة
وهذا الصفة غير العلم والقدرة والاشاعرة قالوا المتكلم من قام به الكلام
لا من اوجد الكلام اقول لفظ المتكلم انما اشتق من التكلم فمعناه بحسب اللغة
انما هو ما قام به التكلم فان ماخذ التكلم باعتبار الوجود العيني انما قام بالهواء
لا بالمتكلم بل انما قام به ايجاده والقاؤه الى المخاطب للاعلام لا من اوجد الكلام
ولو في محل آخر فلا خفاء في ان ايجاد الكلام بقصد الافادة والاعلام هو
التكلم ومراد من قال ان المتكلم من اوجد الكلام ان المتكلم من اوجد الكلام
على قصد الافادة والاعلام للقطع بان موجد الحركة لا يخفى بانه
فان المتحرك ما قام به الحركة لا ما قام به التحريك ولهذا لا يسمى موجد الحركة
في جسم آخر متحركا ولا يخفى حال النظاير بل وان علمنا ان موجده
لا يخفى ما فيه فان الايجاد ماخوذ في تعريف التكلم هو القاء على قصد الاعلام
سواء كان ايجاده حقيقيا ام لا ففي الصورة المذكورة الملقي هو المتكلم
بقصد الاعلام بالقاء الكلام وان كان موجد الكلام هو الله تعالى
فالكلام القايم بذات الباري تعالى قد عرفت ان الكلام القائم بذاته
تعالى هو معنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم وهو الالفاظ الدالة على المعاني و
معانيها الدالة على امور اخر بناء على التعميم المذكور في شرح كلام الغزالي ان

كلامنا حادث فالمعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خلده لا يختلف باختلاف الالفاظ
فان هذا المعنى ايضا يكون حادثا فكيف يصح ان يقوم بذاته تعالى
وعلى هذا يقع انكار المصنف رفع الله درجاته في موقعه فان اطلاق الكلام
النفسي القديم على معاني الالفاظ الحادثة غير معقول وهذا معنى قول المصنف
والنفساني اي الكلام النفسي القديم وهو معاني الالفاظ غير معقول فان قيل
مراد من قال بالكلام النفسي القديم ان العلم الاجمالي بالكلام قديم قلت
تاويل فيه ارتكاب مجاز في مقابلة الخصم المحق نشاء من رائحة النفسانية
والتعصب ولهذا قال بعض الفضلاء ان في قول المصنف والنفساني غير
معقول حيث لم يقل وكلام النفس او النفسي ايماء لطيفا الى اثبات هذا
الكلام بارتكابات التمحل لا يخلو عن النفسانية والتعصب وقد رجعنا
في مبحث المسموعات فيرجع اليها اقول قد ذكر في ذيل المبحث المذكور ان المعنى
النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار عما
لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا ولا يخفى عليك ما فيه
فان هذا المعنى ليس مغايرا للعلم بمعنى الادراك المطلق وقد استوفينا الكلام
في الحاشية المعلقة على المبحث المذكور قال الشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى
النفسي فهم الاصحاب اقول لو كان باعث مجرد ما ذكره امكن ان يحمل كلام

بان

بان يقال مراد بالكلام الذي هو المعنى النفسي على الكلام بمعنى التكلم اي كون الذات
بحيث يقتضي القاء الكلام الى المخاطبين وح يصح كلامه بلا تاويل الى ما ذكره صاحب
المواقف ولعل باعث الاصحاب ما ذكره مع ضميمة اخرى وهو القديم
عنده هذا انما يصح ان لو كان المراد بمدلول اللفظ المدلول الالتزامي الذي
هو التكلم القائم بالمتكلم كما مر واما المدلول المطابقي فلا خفاء في انه لا فرق بينه
وبين اللفظ في كونهما حادثين وفي الثاني ذيل هذا العلم فان اللفظ مثل قال
فرعون ومدلول المطابقي سيان في الحدوث واما العبارات فلها
سيما الكلام مجازا لدلالتها او الحول المتبادر والمشهور في استعمال الكلام انما هو
العبارات والالفاظ الدالة وهذا علامة كونه حقيقة فيها ولهذا قال المصنف في
شرح رسالة العلم الاصح ان الكلام هو المؤلف من الحروف المسموعة الدالة
بالوضع على ما قصد لا انه عليه تحصيل التفاهم بين اشخاص النوع ووجوده لا يحصل
الا بعد العلم بالمعاني وتقدير ترتيب اجزاء المؤلف في الذهن حتى يمكن ان يؤلف
الكلام منها وبعض الناس كالمنطقيين يطلقون اسم الكلام على ذلك
على ذلك التقدير في الذهن وبعضهم يطلقون على ذلك العلم والمتكلمون
يصفونه تعالى بالكلام لورود الشريعة بذلك ولولا ذلك لما توهم العوام الوحي
فمنهم من قال انه هو العلم ومنهم من قال انه زايد على العلم قديم غير مؤلف ولا

ولا مسموع ومنهم من قال انه مؤلف مسموع والذين يقولون مع ذلك انه قديم لا يتفكرون
في معنى قولهم انتهى اقول قد اشار بقوله الاصل في الكلام ان معنى كل من المعاني
المغايرة لهذا المعنى اذ استعمل فيه الكلام والكلمات فانه المجازي كمعاني
الالفاظ والموجودات العينية والعلم بالالفاظ كما ورد في حق عيسى ع وكلمته
القاها الى مريم وقال تعالى اليه يصعد الكلم الطيب وقال امير المؤمنين صلوات الله عليه
انما كلامه سبحانه فعل منه انشأه كما قيل من ان بسائط الموجودات حروف ومركباتها
كلمات فان قيل يمكن اثبات اللغة بالقياس كما هو المشهور فيمكن اثبات ان
الكلام موضوع لما يعم الالفاظ والمعاني فان كلامية الالفاظ الموضوعة انما
يكون لاجل كونه حكاية عن الواقع كما في الاخبار او منشأ للطلب ونحوه كما في
الانشائيات وتلك الحكايات وذلك الانشاء انما يوجدان بالذات
في معاني الالفاظ وبذلك يعلم ان كلامية الالفاظ الموضوعة بمعانيها كما ان
وايضا الكلام الذي ينقسم الى الخبر والامر والنهي وامثالها انما يكون
بالحقيقة معاني الالفاظ الموضوعة فان الخبر ما يحتمل الصدق والكذب والامر
ما يقتضي الطلب والصدق والكذب انما يعرضان للمعاني بالذات وكذلك
اقتضاء الطلب ونحوه انما هو من عوارض المعاني وايضا اذا قيل في الامر بالقيام
مثلا بالعربي او بلغة اخرى لا يختلف الامر بالحقيقة وان اختلف العبارات

وهذا هو الباعث للحكم بان الكلام بالحقيقة هو معاني الالفاظ المؤلفة الموضوعة
قلت على كل من التقديرين المذكورين لا يصح الحكم على الكلام بانه صفة لذات
الحق وقديم الا بتأويله الى العلم الاجمالي به كما اختار الطائفة المشار اليها بقوله
ومنهم من قال بانه هو العلم او الى العلم مع خصيصة اقتضاء القائه
الى المخاطبين كما ذهب اليه الطائفة المشار اليها بقوله ومنهم من قال بانه زائد
على العلم قديم غير مؤلف ولا مسموع ومن قال انه قديم مؤلف ليس بمسموع وانه زائد على
العلم فلا يصح الا على مذهب من قال بالعلم التفصيلي القديم وكان معنى زيادته
على العلم ان له خصيصة قصد القائه الى المخاطبين وقوله ومنهم من قال انه مؤلف
مسموع اشارة الى ما اختاره مذهب المعتزلة بقوله والذين يقولون اشارة
الى مذهب الحنابلة وقوله لا يتفكرون في معنى قولهم اشار الى انهم لا يفهمون
معنى الحدوث والقدم فيكون الكلام النفسي عنده امر ثالث و يعترض
عليه انه كيف يتصور ان يكون الصفة القائمة بذاته تعالى والا صوت القائم بها بحكم
الحقيقة حتى يصح ان يقال ان تلك الاصوات قائمة به بعضها غير مترتب
وفيها مرتبة لقصور الالة ثم قال ذلك المعترض لنا في هذا المقام كلام يقتضي
تمهيد مقدمة وهي ان صفة التكلم فينا عبارة عن قوة تاليف الكلام وكلامنا
عبارة عن الكلمات التي هي مرتبة لنا في الخيال وبعد تمهيد هذه المقدمة

اقول صفة الكلام القايم بذاته تعالى صفة هي مصدر تاليف الكلمات وان
كلامه تعالى هو الكلمات التي هي مؤلفة له تعالى بذاته في علمه القديم بغير واسطة
وهذا الكلام خطاب متوجه الى مخاطب مقدر وامتيازه عن العلم ظاهر
فان كلام غيره تعالى معلوم له وليس كلامه كما ان كلام غيرنا معلوم لنا وليس
كلامنا وهذا الذي ذكرناه ليس ما ذهب اليه الحكماء من ان كلامه تعالى علمه ولا ما ذهب
اليه الحنابلة ومن يحذو حذوهم وليس نفس كلام صاحب المواقف من ان كلامه
الاصوات في الحروف الموجودة وما يشمل الحروف في الاصوات والمعاني
معا ولا ما هو المعنى المقابل للفظ بل هو تحقيق وتنقيح لمذهب الاشعري فلما كان
كلامه تعالى واحدا محيطا لجميع المعلومات من جميع الوجوه كان كلامه تعالى ايضا
واحدا مشتملا على اقسامه من الكتب والصحف باللغات المختلفة والاخبارات
والانشاءات انتهى اقول في دفع الاعتراض المذكور ان صاحب المواقف
لم يصرح بان كلام النفسي بالمعنى المذكور صفة له تعالى ليرد الاعتراض المذكور بل انما
صرح بقيام الامر الشامل للفظ والمعنى بذاته واراد به نحو قيام الصور العلمية
بذاته تعالى على ما ذهب اليه بعض الحكماء بل اراد به انه راجع في علمه القديم
ليتناول المذهبين في العلم والذات اذا تاملت في التحقيق الذي ذكره
المعترض علمت ان كلامه راجع الى كلام صاحب المواقف بعينه واذا تاملت فيما

علمت

علمت انه راجع الى مذهب من قال ان كلامه تعالى القديم هو العلم الازلي
بالكلام مع ضميمة التوجه الى المخاطب المقدر كما مرت الاشارة اليه وما قال العلامة
النيسابوري في تفسيره من انه لا برهان على ان كل صوت فانما يقوم بجسم
ولا على ان كل حرف فانما يقدر عليه ذو جارحة بل لعل ذلك في الشاهد
فقط فالكلام القديم كما له قديم نطق وسمع وبصر ولا آلة ولا جارحة كما انه
ادراك علم من غير قوى وعضو ومن لم يدركه كما ينبغي لم يدرك ادراكا
ينبغي ظاهر لا يلوح الانصاف فان كلامه كتاب كتابه صواب في قوله فصل
وحكمه عدل انما يصح على قول من قال ان اللفظ موضوع للمعنى المشترك
بين الوجود الذهني والوجود العيني فانه على هذا القول يصح ان يكون
الحروف قائما بالجسم وايضا قوله فالكلام القديم الخ انما يصح ايضا ان لو
حمل الكلام على المعنى المصدري او حمل على ما يتكلم به وحكم عليه بالقدم باعتبار
انه راجع الى العلم القديم ويعلم ان مرجع تحقيق صاحب المواقف
والمعترض المذكور والعلامة النيسابوري ومن قال ان تكلمه
تعالى بالقران عبارة عن كتبه على اللوح المحفوظ راجع الى العلم وان علمه
بالاشياء على الوجه الذي هي عليه في الوجود بمنزلة نقش الاشياء وكتبه
على لوح الوجود دفعة واحدة وتفصيلها محتاج الى مقدمة وهي ان الاعيان

بالتكلم بل يكفي بدون الكلام بمعنى ما به التكلم لم لا يكفي كما حكم به المحقق حيث
قال في شرح رسالة العلم في بيان المسألة الثانية عشر وههنا انه يصح وصفه
بانه متكلم ازلا ام لا فالقائلون بقدم الكلام يحكمون بصحته وفرقة القائلين
بحدوثه يحكمون بامتناعه والمشهور فيقول ان ارادوا بالتكلم ما ثبتا في الكتب
والاقوال اي القاء الكلام الى المخاطب بالفعل لم يوجد بدون الكلام
المخاطب فيكون حادثا كالكلام والمخاطب لم يصح وصفه تعالى بالتكلم
بهذا المعنى في الازل على ما قال المصنف فان تحقق الكلام في الازل
كان اتصافه به في الازل وان كان كلامه تعالى حادثا كان الاتصاف
به حادثا وان اراد به قدرة القاء الكلام الى المخاطب على تقدير وجوده
مع ارادة الالقاء لم يكن اتصافه به في الازل مستلزما لتحقق الكلام كما
ان ارادة ايجاد الكلام لا يستلزم وجوده حتى ان الكلام الكلي هو المعنى
الاخير وهو مستلزم للعلم بالكلام فيحقق كلام الاشعري ان الكلام القديم
الازلي الذي هو ضروري في اتصافه تعالى بالتكلم في الازل انما هو العلم
بالكلام اللفظي بناء على انه حقيقة في اطلاق الكلام والعلم بمعنى الكلام
اللفظي بناء على انه حقيقة فيه او العلم بما هو اعم منهما بناء على انه حقيقة فيما
يعم اللفظ والمعنى على ما مر ويجب ان يحمل على العلم الاجمالي ليصح وصفه بالقدم

وان اراد به كون الشيء ذا كلام تعلق
به صفة قدرة القائم به كذلك الشيء
كان تابعا للكلام اتصافه تعالى به
في الازل مع

والوحدة

والوحدة كما هو مذهب الاشعري وبالجملة يصح التحقيقات الاربعة المذكورة في
تصحيح مذهب الاشعري انما يكون باعتبار رجوعها الى ان الكلام القديم هو
العلم الاجمالي الذي تحققه غير تحققه كما لا يخفى والمصنف لا ينكر ذلك التأويل
بل كلامه ليس الا في عدم الاحتياج اليه فاعلم ذلك فان قيل الاحتياج
اليه يحصل من كون التكلم صفة كما يدل من عبارات وقعت في الشرع مثل قوله
بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ ومثل قوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر
قرآنا عربيا فان هاتين الآيتين تدلان على ان القرآن الذي هو كلام
الله تعالى انزل من العلم الى الخارج فالمندرج في العلم الاجمالي القديم هو القرآن
الذي هو كلام الله تعالى القديم باعتبار هذا الاندراج في العلم وهذا احد
التحقيقات الاربعة المذكورة فان الاختلاف فيها انما هو في العبارة
قلت لا شيء من هذين الباقيين هو شيء عند المعتزلة والمصنف كما لا يخفى
ولما لم يكن انقطاع الكلام في البحث المتعلق بالكلام في علم الكلام اختصرنا
بما هو من تنقيح هذا المرام فان علمه عند الملك العلام   فاما الذات
الله تعالى وهو مكتوب الخ قد عرفت من ذلك ان قيام الاندراج في علم
المقدم على الايجاد فان قيل يلزم ان يكون المراد بذلك القيام هو قيام
الصور العلمية به تعالى كما ذهب اليه بعض الحكماء من ان الصور العقلية قائمة

بذاته تعالى بدون تاثير ذاته تعالى فيه واستكماله تعالى به قلت هذا انما يصح عند من
قال بالتغاير بين ذاته تعالى وصفاته ولم يقل به الاشعري ويمكن ان يقال
ان الاشعري لم يقل بالتغاير في الصفات الكمالية واما في غيرها فهو قائل
به ومن هذا القبيل قيام الصور العلمية التفصيلية عند من قال به ولا يبعد
ان يكون الاشعري قائلا بذلك القيام فان قيل هذا مناف لقول
الاشعري من ان الكلام النفسي امر واحد يتكثر متعلقاته كما هو المشهور قلت
قدم غيره مع ان هذا الحكم اما مستقيم في الكلام بمعنى التكلم او في
العلم الاجمالي بالكلام فعلى هذا المجيب حمل قول صاحب المواقف على
انه راجع في العلم الاجمالي وجواب ايضا ما ذكرناه اقول جواب
صاحب المواقف اولى من جواب المذكور من وجهين احدهما ان الاشتراك
اللفظي الذي ادعاه المجيب غير مسلم عند الخصم وثانيهما ان كلام بمعنى
الكلام الذي التزم المجيب حادث باعتبار الوجود الخارجي وقديم باعتبار
انه راجع في علم الواجب تعالى القديم فلا وجه للعدول عن المعنى المتعارف
المشهور المسلم عند الخصم الى غيره ومن اجل ذكر كلامه ما بين دفتي المصحف و
مراد صاحب المواقف انه علم من الدين ضرورة كون ما بين دفتي
المصحف كلام الله تعالى حقيقة لا بالمجاز فينبغي ان يكفر من ينكره مطلقا وان لم

يطلا

تكلم كونه مع ان قيل الذي ذكره الشارح ولعله اشار بذلك بقوله الا انه بعد
ان ما يعرف حقيقة اعني اشاره بذلك القول الا انه يمكن دفع تلك المفاسد
لكن الاولى ان تختار هذا التحقيق لا الاشارة اليه بل هو ان علمه تعالى هو
صفة حقيقية قد عرفت ما فيه فذلك امر خارج عن طور العقل او هو
وذلك انما يكون خارجا عن طور العقل باعتبار الوجود الخارجي واما باعتبار
الوجود العلمي والعقلي او اللفظي او المثالي فليس خارجا عنه وبهذا الاعتبار
قيل ان كلام الله تعالى بمعنى التكلم على اقسام ستة احدها التكلم الحقيقي الذي
هو غير زائد على ذاته تعالى وكونه تعالى باعتبار ذاته بحيث تقتضي الاوامر والنواهي
وشبههما والقاء الاخبار الى المخاطبين وهو يقتضي الذي يسمى بالخطاب
القديم وثانيها هو التكلم الذي بينه تعالى وبين المجرد القدسي وهو القاء
الواجب تعالى ما يحكم ويوجد الى العلم الاعلى وثالثها التكلم الذي هو القاء
الواجب تعالى ما يحكم ويوجد بواسطة العلم الى اللوح المحفوظ وكتبه فيه
ما يحكم ويوجد ورابعها التكلم النفسي الذي هو القاء الواجب تعالى الى النفوس
المجردة الاحكام والاخبار وخامسها التكلم المثالي الذي هو القاء الالفاظ
المثالية الدالة على المعاني المقصودة الى النفوس الانسانية في عالم المثال
وسادسها التكلم الذي هو القاء الالفاظ الدالة على المعاني المقصودة

الى النفوس الانسانية في علم الكذب بازاء الكلام كلام لا بقي بمعنى انه تكلم
وهو ان الكذب في كلامه الذي هو عندهم من قبيل الافعال دون الصفات
وذلك لان كلام المصدري عندهم بمعنى التكلم بالفعل والكلام بمعنى ما
به التكلم ليس الا الالفاظ الدالة على المعاني فالكلام بمعنى التكلم عندهم
ليس الا خلق الالفاظ الدالة على المعاني وهو سبحانه وتعالى لا يفعل
القبيح اصلا وان كان مشتملا على حسن كالكذب النافع فيندفع ما قيل
من ان الكذب قد يكون حسنا لكونه نافعا وذلك لان الكذب النافع
لا يخرج عن كونه قبيحا وان كان له حسن بوجه ما ومعنى قوله لا يفعل القبيح انه
لا يجوز ان يفعل ليوافق المدعى مرجع الصدق والكذب انما هو المعنى
اه اقول القاء الكلام اللفظي وايجاده على ثلاثة اقسام احدها ايجاده بدون
قصد القاء المعنى المقصود منه وثانيها ايجاده مع قصد القاء المعنى المقصود
منه بدون الاعتقاد المتعلق به بل مع الاعتقاد بنقيضه وثالثها ايجاده
مع الاعتقاد بمدلوله ولا يلزم من كذب الكلام اللفظي الكذب في الكلام النفسي
الذي هو الصفة القائمة بالذات الا في الصورة الثالثة لا في الصورتين
الاوليين فلا يلزم النقص للصفة بمجرد خلق الحروف والكلمات الدالة على
المعاني الكاذبة في الاجسام وهذا خلاصة مقصود السيد المحقق

ولما كان

ولما كان الكلام النفسي عندهم مدلول الكلام اللفظي قد عرفت ان
مدلول الكلام اللفظي المطابقي ليس صفة له تعالى كالكلام اللفظي ولا امرا
واحدا بل انما يكون الصفة القائمة بذاته تعالى هو العلم الاجمالي بالكلام ومدلوله
ولا يخفى انه لا يلزم من كذب اللفظ الذي هو من افعاله النقص في الصفة
او لا يلزم من العلم الحضوري بمضمون الخبر الكاذب الملقى نقص في الادراك
لكن لقائل ان يقول في مجرد القاء الكلام الكاذب هو صفة اعتبارية
نقص وهو تعالى منزه عنه فاعلم ذلك لكنا نعلم بالضرورة ان من علم
شيئا اه لا اخفاء عليك ما فيه من المنع الظاهر اقول لا يمكن الجواب عنه بمثل
ما ذكرنا في الوجه الاول اه اقول لا اخفاء عليك ان هذا الوجه كالوجه
الاول في اجراء جواب الشارح ولا يندفع عنهما الا بما ذكرناه وتفصيل
اجرائه في هذا الوجه ان يقال كذب الكلام اللفظي انما يكون بكذب
الكلام النفسي فلو كذب الكلام اللفظي لزم كذب الكلام النفسي وكذبه انما
يكون قديما لما ذكر في الدليل فلا يجوز اه حدوث الصفة اللفظي بل
يجوز حدوث كذب الكلام اللفظي الذي لا يمكن ان يتحقق بدون كذب الكلام
النفسي على ما زعم الشارح مستلزم لتجويز كذب الكلام النفسي وهو باطل كما مر في
الدليل فالطريق في دفع هذا الجواب ما مر فلا بد ان نقول بمعنى القاء

اقول كل من السرمدية والبقاء امر انتزاعي ينتزع من ذات الواجب تعالى
باعتبار ذاته فيقال ليس الا على نحو قيام الامور الانتزاعية اي كما ان الذات
بحيث ينتزع عنه فزايدة على الذات ليس الا في العقل لا في الخارج واما زيادته
على الوجود فبالاعتبار لاشتماله على معنى زايد على الوجود بناء على ان معناه
الوجود بناء على نعت الاستمرار فان اراد المص بقوله ونفي الزايد نفي الزيادة
على الذات كان مراده به نفي الزيادة في الخارج اي ذات الواجب تعالى
باعتبار ذاته سرمدي باق لا بانضمام امر اليه في الخارج وان اراد به نفي
الزيادة على الوجود الانتزاعي كان مراده به نفي الزيادة على الذات بناء
على ما مر ولا يخفى عليك ان الاخير لا يلايم جعل قوله نفي الزايد معطوفا على
قوله سرمدية   وليس البقاء عبارة عن الوجود بل زايد عليه في العقل المراد منه
ان البقاء صفة للوجود بناء على انه عبارة عن استمراره   ونقض بالحدوث
ولقائل ان يقول ان الحدوث صفة للوجود بناء على انه عبارة عن مسبوقية
الوجود بالعدم   وذهب الاكثرون الى انه ليس صفة زايدة الا خفاء
عليك انه ان اراد بتلك الزيادة المنفية الزيادة على الذات مطلقا اي
في كل من ظرفي الذهن والخارج واتجه عليه ان الدلايل المذكورة لا يدل عليه
بل انما يدل على عدم زيادته في الخارج وان الدليل الاول لا يكون موافقا

لما ذكره

لما ذكره المص من ان وجوب الوجود يدل على نفي الزايد فوجب حمل الكلام على ان
المراد نفي الزيادة في الخارج والتزم ان ذكر الدليل الاول انما يكون على سبيل
التبعية لا بما قصد شرح الكتاب كالدليل الرابع ولا يخفى عليك ايضا ان كلام
المص ليس الا في عدم زيادة السرمدية التي هي اخص من البقاء وكلام الشارح
فيما نقله وذكره لا يليه انما هو في عدم زيادة البقاء الذي هو اعم من السرمدية
فلا يكون الشرح موافقا للمتن ولعله لما لاحظ ان الدليل الدال على زيادة
البقاء هو بعينه دال على عدم زيادة السرمدية اجراه في عدم زيادة السرمدية
كما هو مختار المص وانما اختار المص السرمدية في التعرض لان اثباتها واثبات
عدم زيادتها مستلزمان لاثبات البقاء وعدم زيادته فكان التعرض لاحدهما
ان المعقول منه استمرار الوجود اه هذا الدليل ان تم لم يدل الا على الزيادة على الوجود
لا على الذات كما هو المط لا يقال لما كان الوجود عين الذات الواجب الوجود
تعالى كما هو الحق ولم يكن السرمدية والبقاء زايدا على الوجود لم يكونا زايدين
على الذات لانا نقول البقاء انما هو استمرار الوجود الانتزاعي الذي هو مغاير
للذات باعتبار الدليل الاول الذي ذكره الشارح فيكون كل منهما عبارة عن
الوجود الانتزاعي المستمر فلم يكونا زايدين على الوجود الانتزاعي الذي هو
زايد على الذات في العقل نعم لو كان المراد بعدم الزيادة عدم الزيادة

[illegible]

في الخارج لتم ذلك الدليل والشريك بعين وجوب الوجود الذي هو كونه الوجود
وحقيقة الوجود الصرف التي قد مر الاشارة الى وحدتها التي هي بديهية
حدسية بل بمعنى نفي الشريك في الوجوب اي لا يمكن تعدد الواجب بالذات
لان حقيقة محض الموجود من حيث هو موجود بل حقيقة محض الوجود اذ لا فرق
بينهما باعتبار المراد اما ان يقتضي التعدد و اما ان يقتضي الوحدة وعلى الاول
لزم تحقق الكثير بلا واحد وهو باطل فتعين الثاني ضرورة ان لا اقتضاء
لاحدهما يقتضي الاحتياج الى الممكن الذي لا اقتضاء له اصلا والفرض خفاء
في ان ذلك الاحتياج يعود الى اقتضاء حقيقة محض الوجود اي الى اقتضاء
وجوب الوجود ولما كان حقيقة وجوب الوجود يقتضي الوحدة لم يكن
مشتركا وهو المطلوب وايضا اما ان يكون حقيقة وجوب الوجود مقتضيا
لان يكون عين الذات الموجود المتعين او يكون شرط التحقق قيدا وعلى
التقديرين لا يتحقق هو وذلك بغير ممكن لا محالة وليس في الممكن اقتضاء
باعتبار ذاته فيعود هذا القسم ايضا الى اقتضاء حقيقة وجوب الوجود
فحقيقته تقتضي الوحدة ونفي الشريك وايضا حقيقة وجوب الوجود الذي
هو محض الوجود يجب ان يكون بصرافته ومحوضته موجودا ولا يتصور
في محوضته المعنى الواحد التعدد والتساوي مراتب الاعداد فوق الواحد في

العداية فواجب الوجود موجود واحد لا شريك له في محوضة المعنى الوجود
ووجوب الوجود ووحدته عبارة عن وجوده بلا شريك ونظير ان الصرف
الوجود من حيث هو وجود لا يتوهم كثرته وتعدده فصرف الوجود هو الوجود
باعتبار ذاته ولا يتكثر من حيث هو موجود وهو المطلوب اذ لا نعني بوحدة الواجب
الوجود الا كونه موجودا بدون الكثرة ولهذا قيل ان الوحدة في الواجب
الوجود من لوازم نفي الكثرة وفي غيره بمعنى نفي الكثرة من لوازم الوحدة
ايضا حقيقة الوجود المحض لا يمكن ان لا يقتضي عدم كثرة الافراد والا كان
بغيره من غير ذلك الاقتضاء وغير المحض الوجود يحتاج في التحقق الى الوجود
فيعود اقتضاؤه لذلك الغير المحتاج الى اقتضاء الوجود فاذا كان الوجود
المحض يقتضي عدم كثرة الافراد كان باعتبار ذاته واحدا لا شريك له وهو
المطلوب والطريق جميع ما بين اثبات وحدة الواجب موقوف على اتحاد
ووحدة حقيقة الوجود اي الوجود الحقيقي الذي هو باعتباره يتحقق الموجودات
وهو الذي يعبر عنه بوجوب الوجود وتلك الوحدة بديهية حدسية وهو ا
اظهر من الشمس عندي فان الوجود الحقيقي الذي باعتباره يكون الموجودات
متحققة هو نفس عالي العقول والنفوس بل نور السموات والارض فهو في غاية
الظهور وبه ظهور كل شيء وادراك كل ذي ادراك كذلك وحدته الحقيقية

ظاهر عند كل من له وجدان صحيح وقد مر تنبيهات كثيرة عليها فيما سبق ومن لم
ينزع شبهة في كونه الذي بابدائها صار افتخار الشياطين وارجع الى ما هو
المشهور في الكتب فمنها الدليلان المذكوران في الشرح احدهما انه لا يمكن
تعدد الواجب والا فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية
الواجبة او معللا بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا
وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب الى التعين بعد الاحتياج
في الوجود اذ الشيء ما لم يتعين لم يوجد انتهى اقول المراد بالماهية الواجبة حقيقة
محض الوجود دون الوجوب هو تأكد الوجود وذلك لانه قد سبق ان
الوجود الحقيقي ليس الا عين حقيقة الواجب لا في العقل ولا في الخارج
انه قد مر التنبيهات على ان الوجود الانتزاعي واحد والوجوب منها
التنبيه على ان الوجود الحقيقي واحد على ما مر تفصيله والحاصل ان الوجود
الحقيقي الذي هو امر واحد عين حقيقة الواجب لا يخلو عن الاقسام الاربعة
المذكورة التي ثلاثة منها محال بالبديهة والاقسام الباقية مستلزم للمطلوب فح
ما اورده الشارح تبعا لافتخار الشياطين بقوله هذا من قبيل اشتباه المفهوم
بالمصداق فان قوله الماهية الواجبة اريد بها في اول شقي الترديد مفهومها
وفي الاخير ما صدق هو عليه يستقيم الكلام فان قوله ان كان نفس الماهية

الواجبة

الواجبة فلا تعدد وان اريد بالواجب ما صدق هو عليه ورد المنع على اللزوم
فانه يجوز ان يوجد واجبان يعين كل منهما بنفس ذاته بلا محذور وكذا
قوله وان كان معللا بامر منفصل عن الواجب فلا وجوب بالذات ان اريد
به المفهوم ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون يعين كل واجب
معللا بامر منفصل عن مفهوم الواجب اعني ذات الواجب بلا محذور انتهى
اقول ذلك الا انه فاسد لانه قد مر ان الوجود الذي قد حكم بانه عين حقيقة
الواجب وذاته انما هو عين الوجود الحقيقي الذي تصوره بالوجه الحكمي
بديهي وقد مر ان الحكم بكونه واحدا بديهي حدسي يحدس بوحدته بملاحظة
انه موجود وما يوجد باعتباره وبملاحظة وحدة الوجود الانتزاعي
فحينئذ القول بان مراد المستدل ان الدليل مرفوع ماهية الواجب الحقيقي الذي قد مر اشارة
الى وحدته والى كونه عين حقيقة الواجب وهو لا يخلو عن الاقسام الاربعة
التي ثلاثة منها باطل بالبديهة والقسم الباقي مستلزم المطلوب واما قال الشارح وكذا
من قوله لا يقال لا انفصال بين ذات الواجب ومفهومه لانا نقول نعم يكون
شيئا خاصا تحت ما هو الواجب فلا يكفي حاله لانه ان اريد بالواجب الوجود
في الترديد الوجود الحقيقي الذي هو عين حقيقته لا يتصور قسم منها لانه لا يتصور
انفصال اصلا بين الذات ومفهوم الواجب المراد وهو الوجود الحقيقي الذي هو

باعتبار زوائد موجودة في الخارج وانما يتصور الفرض حاصل فيه اذا اريد بالوجوب
مفهوم الوجوب الانتزاعي الذي هو مغاير للواجب في التحصل وثانيها ان الممكن
اكثر من واحد فكان لكل منها تعين ضرورة وح اما ان يكون بين الوجوب
والتعين لزوم اولا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون
التعين وهو محال لان كل موجود متعين او جواز التعين بدون الوجوب
وهو ينافي كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث
يتعين بلا وجوب وان كان بين الوجوب والتعين لزوم فان كان
الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول
بالوجود والوجوب وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات
لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان التعين معلول لا يتخلف
فلا يوجد الواجب بدونه وان كان كل من التعين والوجوب لا من منفصل لم يكن
الواجب واجبا بالذات لاحتياجه في الوجوب والتعين بل
في احدهما الا من منفصل وهو ظ اقول تقرير هذا الدليل انه على تقدير تعدد
الواجب اما ان يكون بين الوجوب الذي هو الوجود الحقيقي الذي هو الوجود
المتاكد الذي يكون الواجب به موجودا والتعين الذي يختص به الواجب
الواحد لزوم اولا وعلى الثاني جاز انفكاك كل من الوجود المتاكد والتعين

فلزم

فلزم جواز تحقق التعين بدون وجوب الوجود وهذا يستلزم كون الواجب
ممكنا وعلى الاول يلزم احد من الاقسام المذكورة التي بعضها مستلزم للخلف
وبعضها محال فاندفع عنه ما اورده الشارح بقوله اقول قوله لزم تقدم
الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب
ان تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب انما هو على تقدير كون
المعلول موجودا خارجيا والمعلول منها ليس كذلك لما سبق ان
الوجوب من الامور الاعتبارية ولو سلم فالموقوف مغاير للموقوف عليه
لان احدهما وجوب الذات وفي الاخر وجوب الوجود انتهى اقول لا يخفى
الاندفاع لانه قد عرفت ان المراد بوجوب الوجود هو الوجود الحقيقي
المتاكد الذي يتحقق الواجب باعتباره ولا شبهة في تحققه في الخارج لكونه
عين حقيقة الواجب كما مر سابقا فاندفع المنع الاول وكذا المنع الثاني
لان وجوب الذات ليس الا وجوب وجود الذات اذ يريد من الوجود
الحقيقي تحقق الانعدام فلزم تقدم وجوب الوجود على نفسه على تقدير كون التعين
على الوجوب الوجود وايضا يندفع عن الدليل ما ذكره الشارح بقوله والا فقوله
اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا ان اراد بالتعين
الواحد المعين من التعينات فنختار ان لا لزوم بينه وبين الوجوب

قوله ان جاز انفكاكها لزم جواز الوجوب بدون التعين فلنا لم
وانما يلزم لو لم يكن هناك تعين آخر وان اراد بالتعين احد التعينين
لا على التعيين فقوله وان كان التعين بالوجوب او كلاهما لذات
لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب بعد قوله لان التعين المعلول
لازم غير مختلف فلنا لم لكن لزوم التعينين لا على التعيين لا ينافي التعدد
انتهى اقول وذلك الاندفاع لان المراد هو الشق الاول وهو ان يراد
بالتعين الواحد المعين من التعينين ولا خفاء في انه اذا لم يتحقق
بين وجوب الوجود ولزوم جاز انفكاك كل منهما عن الآخر فجاز انفكاك
التعين وهو ظاهر وذلك لا يكفي في اتمام الدليل ولعل اللزوم يشتبه
بالتلازم عند الشك ولا حاجة الى اعتبار التلازم في اتمام الدليل
المذكور بل اعتبار اللزوم كاف فيه نعم يرد على الدليل المذكور انه
لا حاجة في تتميمه الى اثبات محالية جواز الوجوب بدون التعين
المعين بالدليل المذكور وهو قوله لان كل موجود متعين بل يكفي
اثبات محاليته وذلك الجواز بان يقال لما جاز تحقق الوجوب بدون
التعين المتعين فلا بد من علة المقارنة لهما ما ان يكون تلك العلة
هو ذلك التعين المعين فلزم المحذور المذكور واما ان يكون تلك

العلام

يجب الضرورة ولا ضرورة في الافعال لجواز ان لا يكون
لما محل من الاعراب بخلاف الاسم فان خلوه عن الاعراب
غير معهود فلا بد ان يخرج له وجه فتح للمفتاح ان يقول ان العلم
عن المبتدأ يؤول بالآخرة الى انه مسند اليه لان قولك قائم
زيد في قوة ان صاحب القيام هو زيد ولا يتصور ذلك في
الفعل وما هو بمعناه ولهذا جعل بعضهم عامل الرفع في المبتدأ
مطلق كونه مسندا اليه **قوله** لان الكوفي على الاشياء وهو
الحق لم يكن صيغة الماضي على الحقيقة اذ ليس المعرب على الماضي
فالنظر في وجه بناء اسماء الافعال ما قاله الشيخ الرضي
وهو انها بنيت لكونها اسماء لما اصله البناء وهو مطلق
الفعل سواء بني على ذلك الاصل كالماضي والامر او عرض
كالمضارع فحينئذ لا حاجة الى العذر المذكور **قال** سميت اسمائها
رويدا في الاصل تصغير ارواد مصدر ارود اي رفق تصغير الترخيم
اي ارفق رفقا وان كان صغيرا قليلا ويجوز ان يكون تصغير
رود بضم الراء وسكون الواو بمعنى الرفق على المنقول مصدرا

بجعله على استثنائه بابعض الصدر لحوقولهم
رويد زيد بجعل رويد مصدرا مضافا الى
منصوب على انه مصدر زيد ومفعول
الى المفعول كضرب الرقاب وهو
الغرض صفة كقولك ساروا سيرا رويدا
وصفة وضعا رويدا وحالا كقوله
رويدا اي حال كونه مرودا

او اسم فعل بتضمنه الاهمال وجعل بمعناه ونحو رويدك زيدا
يحتمل ان يكون اسم فعل والكاف حرف وان يكون مصدرا
مضافا الى الفاعل **قوله** تعال لما هو بمعنى الامر وهو مشتقة
مستعمل فيما نقل عنه نحو رويدا زيدا اى ارود ه كما ان التعال
الثاني مع انه بمعنى الماضي لازم وغير مستعمل فيما نقل عنه في
بوزن المثالين اشارة الى افقهما **قوله** بفتح الفاء قال
الشيخ الرضي فتحت الفاء نظرا الى اصلها حين كان مفعولا
مطلقا جعل بمعنى الفعل وكسرت للساكنين وضمت للتنبيه بقوة
الحركة على قوة معنى البعد اذ معناه ما ابعده وكان القياس
على تقدير ان اصله هيهة كزلزلة ان لا يوقف عليها الا بالهاء
لكن يوقف عليها في الاكثر بالتاء تنبيها على الحاقها بالافعال
فكان تاؤه كتاء قامت وقال بعض النحاة ان مفتوحة
التاء مفردة كنوقاة والوقف على الهاء واما مكسورة التاء
فجمع مفتوحة التاء مفردة كمسلمات والوقف عليها بالتاء
والمضمومة التاء يحتمل الافراد والجمع فيجوز الوقف بالهاء والتاء

قوله وهو ان صيغها مخالفة لصيغ الافعال وان اللام
تدخل على بعضها وان التنوين يلحق بعضها وهو تنوين التمكين
عند بعضهم فرد عن التمكن وجعل دليلا على كونه موصولا بما بعده
كما ان عدمه دليل الوقف عليه وذلك تنوين التنكير عند
الجمهور وليس لتنكير الفعل لانه يرفضها لذلك بل لتنكير راجع
الى المصدر الذي ذلك الاسم قبل صيرورته اسم فعل كان
بمعناه وهو دليل على ان ما لحقه كان مصدرا فمعنى صه بلا
تنوين اسكت السكوت المعهود المعين وتعيين المصدر بتعيين
متعلقه اى المسكوت عنه فمحصله افعل السكوت عن هذا الحديث
فجاز ان لا اسكت المخاطب عن غير هذا الحديث ومعنى صه
بالتنوين اسكت سكوتا ما **قوله** اذ الموجب قال قدس
سره في الحاشية الفتح الخالص **قوله** يجب الوضع وان
كان طاريا **قوله** مثل الضارب امس لو قال مثل امس
في الماضي لكان اظهر **قوله** المشتق من الثلاثي بوزن فاعل قوله
من الثلاثي صفة للامر ولا يخفى ان تقدير المشتق الاصح تقدير الثلاثي

قوله اي قياسي او ذو قياس قوله على انه لم يأت
اي على ان اسم الفعل من الرباعي بمعنى الامر لم يأت الا نادرا
وهو كلمتان قرقار اي صوت من التصويت وعرعار اي
تلاعبوا بالعرعرة وهي لعبة للصبيان قال المبرد قرقار حكاية
صوت الرعد وعرعار حكاية صوت الصبيان وقرقار الحكاية
لا غير فلو كانا صوتين لقيل قارِ قارِ وعارِ عارِ كغاقِ غاقِ
قوله حال كونه مصدرا صاحبها ضمير قوله يسمى تأمل
معرفا اي علم جنس كسبحان وقوله كفى وصفا اخرى لمصدرا
ويجوز ان يكون خبر مبتدا محذوف اي هو كفى والجملة صفة
قوله قال الشيخ الرضي وقال ايضا ان من كان
اي جميع اوزان فعال امرا او صفة او مصدرا او علما مؤنثة
فاذا سمي بها مذكر وجب عدم انصرافه ويجوز عند النحاة جعلها
معرفة وهذا منهم دليل على ترددهم في كونها مؤنثة تأمل
وصفة المؤنث لم يجئ في المذكر وجميعها تستعمل مجردة دون
موصوف وتستعمل اما لازمة للنداء واما سماعا نحو يا فساق

لازمة

غير لازمة له وهي على ضربين احدهما ما صار بالغلبة علما جنسيا
نحو حماد للمنية وهي في الاصل لكل ما يحمد ثم اختصت
بالغلبة بجنس المنايا والضرب الثاني ما بقي على وصفيتها
نحو قطاط اي قاطعة كافية قوله واما عدلا انما اعترض بذلك
لان الزنة غير كافية والا لزم بناء سلاح وكلام لكن فيه
ان لا دليل على العدل وثبوت الفجور وثبوت فاسقة
لا يدلان على كون فجار وفساق معدولين عنهما لجواز ان
يكونا مرادفين لهما وان ادعي ان العدل متقرر لاضطراد
وجودها مبنيين كما في منع العرف قلنا لا دليل على كون نزال
معدولا عن انزل وما استدلوا به عليه في غاية الضعف فالاولى
ان يقال ما قاله الشيخ الرضي وهو ان قسم المصادر والصفات
بني لمشابهته لفعال الامري زنة ومبالغة اذ في الكل مبالغة
قال علما للاعيان حال من ضمير قوله يسمى في الحجاز
ومعرب في تميم اي اختلف فيه حال كونه علما للاعيان انما قلنا
ذلك لانه ان تعلق بكل من قوله يسمى ومعرب لزم توارد العاملين

على معمول واحد وان تعلق باحدهما لزم خلو الآخر عن التعلق
بهذا الحال اللهم الا ان يقدر للآخر كما في باب التنازع **قوله**
لشابهته فعال لمعنى الامر فيه ما ذكر في اخيته ولا يجري فيه
ما يجري فيها فالوجه فيه ان هذا القسم اما علم مرتجل او منقول
عن المعنى الوصفي فان كان منقولا راعوا معناه الاصلي
وكان فيه المبالغة وان كان مرتجلا حملوا على المنقول لانه
اكثر منه بهذه وجه الاكثرين ان الحاء وان وجد البناء
في ذي الراء فضعف الامالة اذ هي امر مستحسن
والمصحح للامالة كسر الراء وهي لا يحصل الا
بتقدير البناء لانه اذا اعرب يخرج
الطرف فلم يكسر تم الكتاب
بعون الملك الوهاب

[illegible]

وكسب نفيس بل تبيح لي البكا [illegible]

سعد فذكر النفس بحبل الترنم [illegible]

فلما لم يصب زاده عندهم [illegible]

فقلت حصت الكف بعد الجهد [illegible]

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

حرطاقت ما را دا[ن] اصیافد

کان ما ابنا ما هنا اصیافد

حرطافت ما را درباب منت

حرحرطافت کمان ما

حرحرطافت کمان ما